UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01650860 8

Aesthetik.

Erster Band.

J954

Aesthetik.

Von

Joseph Jungmann,

Priester der Gesellschaft Jesu, Doctor der Theologie und ord. Professor derselben an der Universität zu Innsbruck.

Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage, in zwei Bänden.

Erster Band.

Die ästhetischen Grundbegriffe.

MICROFORMED BY
PRESERVATION
SERVICES
DATE NOV 4 1988

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1886.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Mit Erlaubniß der Obern.

8481
2/12/90
2 vols.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Entered according to Act of Congress, in the year 1884, by *Joseph Gummersbach* of the firm of **B. Herder,** St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

August Reichensperger

gewidmet.

Vorbemerkung.

Die zweite Auflage, welche kurz vor Ostern 1884 zur Versendung kam, war bereits im letzten Sommer vergriffen. Dieser kaum erwartete Erfolg bei einem Werke von diesem Umfange, das kein Leitfaden für den Unterricht ist, konnte dem Verfasser ein neuer Beweis sein für die Richtigkeit der in der Vorrede zur zweiten Auflage ausgesprochenen Annahme, „daß es an Handbüchern der Aesthetik, die für Christen brauchbar sind, einigermaßen fehlt" und (fügen wir hinzu) daß es an Handbüchern fehlt, worin die Grundsätze der Aesthetik aus den Principien der wahren Philosophie mit durchgreifender Consequenz systematisch entwickelt werden. Diese zwei Eigenschaften, der entschieden christliche Standpunkt und die echt philosophische Grundlage, sind es denn auch, welche von den meisten der bisher laut gewordenen kritischen Beurtheilungen als eigenthümliche Vorzüge des Werkes anerkannt worden sind. Und wenn einzelne „neue" Theorien des Verfassers nicht den Beifall Aller gefunden haben, so dürfte deren Neuheit und Befremdlichkeit wohl hauptsächlich daher kommen, daß dieselben durch die landläufigen, von modernen Aesthetikern und Kunstkritikern befolgten entgegengesetzten Grundsätze aus dem Bewußtsein der Zeit völlig verdrängt worden sind, ohne damit aufzuhören die richtigen zu sein.

Aus dem Gesagten schöpfte der Verfasser die Ueberzeugung, daß die auf das Buch verwendete Mühe keine verlorene gewesen. Als er daher zur Besorgung einer neuen Auflage aufgefordert wurde, machte er sich unverzüglich an die Arbeit mit dem Bestreben, sowohl durch selbstgeübte Kritik als durch Rücksichtnahme auf die zur Kenntniß gekommenen Urtheile Anderer das Werk der erreichbaren Vervollkommnung immer näher zu bringen. Mit Ausnahme des dreizehnten Abschnittes, über die Musik, dem er eine eingehendere Umarbeitung zugedacht hatte, war er mit allen übrigen Verbesserungen und Zusätzen fertig geworden, als ganz unerwartet

am 26. November ein plötzlicher Tod durch Herzschlag seiner Arbeit wie seinem Leben ein Ziel setzte; nach menschlichem Ermessen zu früh, da er kurz zuvor erst sein 55. Lebensjahr vollendet hatte, zu früh insbesondere für sein vorliegendes Werk. Allein wir können zuversichtlich hoffen, daß diese seine „Aesthetik", welcher er die letzten Tage seines Lebens mit so liebevoller Hingebung gewidmet hat, ein Werk, wie je eines, zum Preise des Allerhöchsten, ein wahres Sursum corda für ihn selbst war und für seine Leser sein wird. Es sei uns gestattet, ein jedenfalls merkwürdiges Zusammentreffen zu erwähnen: Todt wurde er (eine Viertelstunde früher sah man ihn noch im Corridor auf- und abgehen) in seinem Zimmer gefunden, in die Kniee gesunken, die Arme gekreuzt, an die Wand seines Bettes gelehnt — auf seinem Schreibtische lagen zwei von ihm zu corrigirende Bogen der „Aesthetik"; der eine enthielt in der Stelle über die „Erhabenheit des Todes", ein Memento mori mit ergreifenden Worten eingeschrieben (S. 237, 238), auf dem andern war ein Sursum corda, die Sehnsucht nach der Anschauung Gottes und dem Genusse der ewigen Schönheit ausgesprochen (S. 213). Es ist dieß eine der herrlichsten Stellen des ganzen Buches, in der die Worte des Boetius: „Gib meiner Seele, Vater, daß hinauf zum Thron sie Deiner Herrlichkeit sich schwinge; .... Dich zu schauen, ist des Geistes letztes Ziel", vom Verfasser unterstrichen sind. Man kann Letzterem auch in Bezug auf dieses Buch die Worte in den Mund legen: Non omnis moriar. Denn es wird fortfahren, verwandte Geister zu entsprechenden Ideen mächtig anzuregen und Keime fruchtbringenden Schaffens in sie zu pflanzen. Dadurch wird es beitragen, daß die am Schlusse des Werkes ausgedrückte Hoffnung auf Regeneration der schönen Künste sich verwirkliche.

Innsbruck am 16. December 1885.

Zur zweiten Auflage.

Es sind nur zwei Punkte, die ich dem Buche vorausgehen zu lassen für nöthig halte: der eine betrifft die Geschichte desselben, der andere ist eine kurze Bemerkung hinsichtlich des darin eingehaltenen Verfahrens bei Citationen.

In seiner ersten Gestalt verließ das Buch die Presse kurz vor dem Schluß des Jahres 1865, unter dem Titel: „Die Schönheit und die schöne Kunst". Die Auflage war freilich schon vor zwölf Jahren vergriffen; indeß ich konnte mich nicht entschließen, das Buch ohne Verbesserung mancher Theile wieder drucken zu lassen: diese vorzunehmen, hinderte mich aber eine andere Arbeit, die meiner eigentlichen Aufgabe näher lag, und darum zuerst vollendet werden sollte. Erst nachdem dieselbe, vor fünf Jahren, abgeschlossen war, konnte ich mich deßhalb der Aesthetik wieder ausschließlich zuwenden, erkannte aber bald, daß wenn das Buch seinem Zwecke entsprechen sollte, die früher von mir in Aussicht genommene Verbesserung einzelner Theile nicht genügen könne, vielmehr eine vollständige Umarbeitung des Ganzen, verbunden mit einer Erweiterung der zweiten, jetzt größeren Hälfte nothwendig sey. Dadurch erklärt es sich, weßhalb das Buch so lange Zeit aus dem Buchhandel verschwunden blieb. Die hier vorliegende zweite Auflage hat mich nahezu dreimal so lange beschäftigt, als die erste; wer diese kennt, der wird aber auch zugestehen, daß die gegenwärtige zweite, nicht den Ausgangspunkten und der Richtung nach, aber unter mehr als Einer anderartigen Rücksicht, fast ein neues Werk darstellt.

Was die erste Auflage betrifft, so brachte die im Jahre 1870 in Madrid gegründete Zeitschrift *La Ciudad de Dios* („Die Stadt Gottes") während ihrer ersten Jahrgänge in fortlaufenden Artikeln eine spanische Uebersetzung derselben, von J. M. Ortí y Lara, gegenwärtig Professor

der Philosophie an der Universität zu Madrid. Drei Jahre später erschien von dieser Uebersetzung, gleichfalls zu Madrid, ein besonderer Abdruck in zwei Bändchen, welcher den Mittheilungen des Uebersetzers zufolge an der Universität zu Granada als Lehrbuch eingeführt wurde, und dessen Verbreitung in Spanien sowohl als in Mexico und anderen spanisch-americanischen Staaten, vor einiger Zeit eine abermalige Auflage veranlaßte. Anderseits veranstaltete der St.-Emerich-Verein eine Uebertragung des Buches ins Ungarische, welche 1874 in Raab gedruckt wurde.

Ich habe diese Thatsachen nicht erwähnt, um daraus etwa eine Folgerung für den besonderen Werth meiner Arbeit zu ziehen. Legte ich derselben einen solchen bei, dann würde ich es ja nicht seit zwölf Jahren wiederholt abgelehnt haben, sie in ihrer früheren Gestalt aufs neue in die Presse gehen zu lassen, statt fast fünf Jahre mich mit ihrer Umarbeitung und Vervollkommnung zu beschäftigen. Dagegen dürfte in der Aufnahme und Verbreitung des Buches auch im Auslande, allerdings ein Beweis liegen, daß es an Handbüchern der Aesthetik *die für Christen brauchbar sind*, einigermaßen fehlt: daß es somit immerhin der Mühe werth war, wenn ich eine längere Zeit dafür verwendete, meinem Buche eine Gestalt und einen Umfang zu geben, wodurch es seine Bestimmung zu erfüllen jedenfalls besser sich eignen dürfte.

Hinsichtlich der Citationen wolle der Leser Folgendes beachten. Den Titel jedes Werkes, das ich anzuführen veranlaßt war, habe ich in den Noten wenigstens Einmal vollständig gegeben, und wenn ich in Wiederholungsfällen denselben abkürzte, der Citation in einer Parenthese die *Zahl der Seite* beigefügt, wo er sich vollständig findet. Stellen in fremden Sprachen die manchem Leser erwünscht sein konnten, namentlich längeren, wurde in den „Anmerkungen" am Ende des Buches (S. 883 ff.) ihr Platz angewiesen; auf sie verweisen die Zahlen (1—388), welche man auf verschiedenen Seiten in den Text eingeschaltet findet.

Innsbruck im Februar 1884.

Joseph Jungmann S. J.

Uebersicht des ersten Buches.

Vorläufiges.

I. Ein Characterbild aus der Gegenwart, in antiker classischer Zeichnung. S. 1.

II. Jede wissenschaftliche Untersuchung über die Schönheit irgend welcher Erscheinungen setzt voraus, daß zuerst der Begriff der Schönheit feststehe. Und es ist nicht wohlgethan, wenn die Wissenschaft, wo sie sich der deutschen Sprache bedient, statt des Ausdruckes „die Schönheit" den Gräcismus „das Schöne" anwendet. S. 6.

III. Was „eine Kunst" sey, was „die Wissenschaft einer Kunst", und was „die Theorie einer Kunst". Zwei Arten von Kunsttheorien: „mechanische" und „wissenschaftliche". S. 10.

IV. Die Aesthetik: ihr Begriff, ihre Aufgabe, ihre natürlichen zwei Theile. Der Werth dieser Wissenschaft, und ihre Bedeutung für das Leben. Ob ihr gegenwärtiger Stand dieser ihrer Bedeutung entspreche. S. 14.

Erstes Buch.

Die ästhetischen Grundbegriffe

oder

das Wesen der Schönheit und der übrigen Vorzüge, durch welche sich die Leistungen der schönen Künste als solche zu charakterisiren pflegen.

Erster Abschnitt.

Zwei Merkmale der Schönheit, zu einer vorläufigen Characteristik derselben. S. 23.

Erstes Kapitel.

Die Schönheit ist eine übersinnliche Beschaffenheit der Dinge, welche nur durch die Vernunft erkannt wird. S. 23.

§. 1.

Zur Erklärung des aufgestellten Satzes. Ein Beweis für denselben aus der Lehre des heiligen Thomas von Aquin. S. 23.

§. 2.

Drei Beweise aus inneren Gründen. S. 25.

Die Schönheit körperlicher Dinge ist uns zugänglich sowohl mit Hülfe des Gesichts- als des Gehörsinnes. Dieselbe umschließt Elemente, welche nur die Vernunft aufzufassen vermag. Der allgemeine Sprachgebrauch findet nicht nur körperliche, sondern auch unkörperliche Dinge schön. S. 25.

§. 3.

Zwei Einwendungen. S. 30.

Zweites Kapitel.

Die Schönheit iſt zwar ein gemeinſamer Vorzug der körperlichen und der unkörperlichen Dinge; aber in den unkörperlichen erſcheint ſie in viel höherer Vollendung: die Welt der mit Erkenntniß und Freiheit ausgeſtatteten Weſen, namentlich deren ethiſche Seite, iſt ihre eigentliche Sphäre. S. 34.

§. 1.

Beweis des Satzes aus inneren Gründen. S. 34.

Die Schönheit der körperlichen Dinge iſt überaus vergänglich. Die geiſtigen Weſen beſitzen jene Vorzüge welche ſie mit den körperlichen Dingen gemein haben, immer in viel höherer Vollendung, als dieſe. Die vorzüglichſte Seite der mit Vernunft begabten Weſen iſt aber diejenige, durch welche ſie der ethiſchen Ordnung angehören. S. 34.

§. 2.

Die Lehre der Socratiſchen Schulen. S. 37.

Ob es gegründet ſey, wenn wir in Fragen der Aeſthetik die Anſchauungen der älteren Wiſſenſchaft berückſichtigen. Plotin und die Neuplatoniker. Cicero. Die Stoa; Seneca. Plato. S. 37.

§. 3.

Die Anſchauung der chriſtlichen Philoſophie. S. 41.

Clemens von Alexandria. Gregor von Nazianz. Origenes. Clemens nochmals und Baſilius der Große. Ambroſius und Auguſtin. Bernhard von Clairvaux. Johannes Chryſoſtomus. S. 41.

Drittes Kapitel.

Ein zweites Merkmal der Schönheit tritt uns entgegen in der Thatſache, daß ſchöne Erſcheinungen angenehm ſind, inſofern es uns Genuß bringt ſie zu erkennen, und unſern Geiſt in ihrer Anſchauung verweilen zu laſſen. S. 47.

§. 1.

Beweis des Satzes. S. 47.

Die Stoa; Maximus von Tyrus; die Aeſthetiker der Neuzeit; Ariſtoteles. St. Auguſtin. Leibniz; Thomas von Aquin. S. 47.

§. 2.

Eine Hypotheſe der Sprachforſchung über die Etymologie des Wortes „ſchön“, als weitere Beſtätigung unſeres Satzes. S. 50.

Zweiter Abſchnitt.

Die Gutheit, die Liebe, und der Genuß. S. 52.

Erſtes Kapitel.

Die Gutheit. S. 55.

§. 1.

Die Gutheit im Allgemeinen. S. 55.

Der letzte Grund jeder Liebe iſt die jeder ſtrebenden Natur anerſchaffene Liebe zu ſich ſelber. Definition der Gutheit, nach Ariſtoteles und Thomas von Aquin. Nicht der Begriff der Gutheit, aber ein weſentliches Merkmal derſelben liegt in der Uebereinſtimmung ihres Trägers mit einem ſtrebenden Weſen. S. 55.

§. 2.

Die innere Gutheit. S. 57.

I. Alle Dinge, welche dem vernünftigen Geiſte gegenüber in der Beziehung der thatſächlichen Uebereinſtimmung ſtehen, ſind eben dadurch naturgemäß der Gegenſtand ſeiner Liebe. Auch unperſönliche Dinge können Eigenſchaften haben, auf welche ſich die bezeichnete Beziehung gründet. Zwei Definitionen für die innere Gutheit. S. 57.

II. Die Vorzüge der menſchlichen Seele, auf Grund deren zwiſchen ihr und anderen Dingen die Beziehung der thatſächlichen Uebereinſtimmung beſtehen kann. Die Elemente der inneren Gutheit in perſönlichen Weſen und in unperſönlichen Dingen. Warum in dieſer Frage nicht auch die Fähigkeit der Seele, die Weſensform des Leibes zu ſeyn, in Betracht gezogen werden müſſe. S. 61.

§. 3.

Die äußere Gutheit. S. 69.

Das Angenehme und das Nützliche, oder mit Einem Worte das „rückſichtlich Gute". S. 69.

Zweites Kapitel.

Die Liebe. S. 71.

§. 1.

Die eigentliche Liebe, und die uneigentliche. S. 71.

Von welcher Art pſychiſcher Vorgänge der Begriff der Liebe zu abſtrahiren ſey; Definition derſelben. Mit dieſer übereinſtimmende Erklärungen von Ariſtoteles, Thomas und Leſſius. Die uneigentliche Liebe, nach Thomas und Leſſius. Warum wir die Namen „eigentliche" und „uneigentliche" Liebe für beſſer halten, als andere. Definition der uneigentlichen Liebe. Das ſpecifiſche Unterſcheidungsmerkmal der zwei Arten der Liebe. Eine zweite Bemerkung hinſichtlich einer üblichen Ausdrucksweiſe. S. 71.

§. 2.

Die eigentliche Liebe als „abſolute" und „relative". Naturgemäß wird ſie von der uneigentlichen meiſtens an Stärke übertroffen. S. 77.

I. Auch die eigentliche Liebe kann unperſönliche Dinge zum Gegenſtande haben. Beweis dieſes Satzes aus der allgemeinen Anſchauung, aus der analogen Lehre der Theologie von der „abſoluten und relativen Verehrung", und aus der Lehre des heiligen Thomas. Eine zweite, vollſtändigere Definition der eigentlichen Liebe. S. 77.

II. In wiefern und unter welchen Umſtänden die uneigentliche Liebe ſtärker ſey als die eigentliche, und deren Wärme und Wirkſamkeit beeinträchtige, oder ſie auch ganz ausſchließe. Warum, dem Verſe des Heſiod zufolge, „die Töpfer einander grollen". S. 80.

Drittes Kapitel.

Der Genuß. S. 83.

§. 1.

Was der Genuß ſey. S. 83.

Der Genuß iſt, wie die Liebe, weſentlich eine Thätigkeit des Strebevermögens. Definition des Genuſſes. Zwei andere, mit dieſer übereinſtimmende Erklärungen von Ariſtoteles. S. 83.

§. 2.

Vier Arten des Genuſſes, welche der uneigentlichen Liebe entſprechen. S. 85.

Die Freude in Rückſicht auf das Nützliche. Intellectuale, ſinnliche, vegetative Genüſſe. S. 85.

§. 3.

Der Genuß aus eigentlicher Liebe. S. 89.

I. Auch an die eigentliche Liebe ſchließt ſich, nicht weniger als an die uneigentliche, der ihrer Natur entſprechende Genuß. Das pſychologiſche Moment, an welches dieſer Genuß geknüpft iſt, nach St. Auguſtin, dem heiligen Thomas, und Pallavicini. Der eben ausgeſprochene Satz gilt ſo gut für die „relative" eigentliche Liebe wie für die „abſolute". S. 89.

II. Daß der Genuß welcher der eigentlichen Liebe entſpricht, ſich erzeuge, dazu iſt keineswegs ein beſonderer Grad derſelben erforderlich. Darum iſt es ganz natürlich, wenn auch der Böſe in der Anſchauung ethiſch guter Handlungen Genuß findet. Woher es komme, daß deßungeachtet dieſer Genuß in manchen Fällen nicht empfunden wird. S. 93.

Dritter Abſchnitt.

Ein drittes characteriſtiſches Merkmal der Schönheit beſteht darin, daß ſie uns ihrer Natur nach der Gegenſtand und Grund eigentlicher Liebe iſt. S. 97.

Erſtes Kapitel.

Der chriſtlichen Wiſſenſchaft ſowohl als der Socratiſchen galt die Schönheit von Alters her als der Gegenſtand und Grund eigentlicher Liebe. S. 99.

§. 1.

Von Alters her galt die Schönheit, gerade wie die innere Gutheit, als die Vorausſetzung und der natürliche Grund der Liebe; von Alters her waren die Ausdrücke „ſchön" und „gut" und „liebenswürdig", „Schönheit" und „Gutheit", ſynonym. S. 99.

Das Buch der Weisheit; Thomas von Aquin; ein griechiſches Sprüchwort; die Stoa; der Verfaſſer der Schrift „Von den Namen Gottes"; Diotima und Socrates, bei Plato; Cicero; Klopſtock; Plotin; Johannes Chryſoſtomus. S. 99.

§. 2.

Von Alters her galten in der Wiſſenſchaft Sätze wie dieſe: „Je höher die Schönheit, deſto größer die Liebenswürdigkeit"; „was nicht ſchön iſt, das kann unmöglich Gegenſtand der Liebe ſeyn"; „Gott iſt die höchſte Schönheit, und darum der höchſten Liebe würdig". S. 103.

Proclus; Auguſtin; Plato. Die alte griechiſche Philoſophie, nach Theognis; Plato; Maximus von Tyrus; Dionyſius der Areopagit und Thomas von Aquin; Auguſtin. Plotin; Auguſtin; Baſilius der Große; Clemens von Alexandria; Auguſtin; Gillebert; die heilige Schrift; Baſilius. S. 103.

§. 3.

Es iſt die eigentliche Liebe, und nicht die uneigentliche, um die es ſich in den angeführten Zeugniſſen handelt. S. 111.

Zweites Kapitel.

Daß die Schönheit der Gegenſtand und Grund eigentlicher Liebe iſt, das ergibt ſich aus der Beziehung, in welcher die Dinge, eben inſofern ſie ſchön ſind, dem vernünftigen Geiſte gegenüber ſtehen. S. 113.

Ein zweifaches Verſehen in den Unterſuchungen der neueren Wiſſenſchaft über das Weſen der Schönheit. Grundlage für den in dieſem Kapitel zu führenden Beweis. S. 113.

§. 1.

Die geiſtigen Weſen ſtehen, eben inſofern ſie ſchön ſind, dem vernünftigen Geiſte gegenüber in dem Verhältniſſe thatſächlicher Uebereinſtimmung mit ihm. S. 116.

§. 2.

Die körperlichen Dinge ſtehen, eben inſofern ſie ſchön ſind, dem vernünftigen Geiſte gegenüber in dem Verhältniſſe thatſächlicher Uebereinſtimmung mit ihm. S. 118.

Gedanken aus der Socratiſchen Philoſophie: Plotin; Hierocles; Plutarch. Gang des zu gebenden Beweiſes. S. 118.

I. Beweis des Satzes in Rückſicht auf die Schönheit der Geſtalt und der inneren Einrichtung körperlicher Dinge. Die Vorzüge, auf welche ſich dieſelbe gründet, ſind Regelmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Feſtigkeit, Vollendung, Bewegung, Freiheit, Leben. Die „Schönheitslinie“ Hogarths. S. 120.

II. Beweis des Satzes in Rückſicht auf die Schönheit des Stoffes. S. 127.

III. Beweis des Satzes in Rückſicht auf die Schönheit der Bewegung. S. 128.

IV. Beweis des Satzes in Rückſicht auf die Schönheit von Farben und von Tönen. S. 129.

§. 3.

Wie die Schönheit geiſtiger Weſen und körperlicher Dinge, ſo iſt auch die ganze Schönheit des Menſchen, objectiv und der Sache nach, nichts Anderes, als die thatſächliche Uebereinſtimmung ihres Trägers mit dem vernünftigen Geiſte. S. 133.

Eine Bemerkung in Rückſicht auf die Schönheit der Thiere. Worin die Schönheit des menſchlichen Leibes beſtehe. Die Schönheit des Menſchen umfaßt drei Momente: Beweiſe nach der heiligen Schrift, Baſilius von Cäſarea, Sulzer, Clemens von Alexandria. In welchem Verhältniſſe, ihrem Werthe nach, die Leibesſchönheit und jene der Seele ſtehen; Maximus von Tyrus, Shakeſpeare, Plutarch. Schlußfolgerung in Rückſicht auf den zu beweiſenden Satz. Das „Decorum“ nach Cicero. S. 133.

Drittes Kapitel.

Daß die Schönheit der Gegenſtand und Grund eigentlicher Liebe iſt, das ergibt ſich aus der Beziehung, in welcher die Dinge, eben inſofern ſie ſchön ſind, der Weſenheit Gottes gegenüber ſtehen. S. 139.

§. 1.

Alles worin thatſächliche Uebereinſtimmung mit der Weſenheit Gottes hervortritt, bildet für den vernünftigen Geiſt naturgemäß den Gegenſtand ſeiner eigentlichen Liebe. Nun ſtehen aber die Dinge, eben inſofern ſie ſchön ſind, mit der Weſenheit Gottes in thatſächlicher Uebereinſtimmung. S. 140.

§. 2.

Daß alle Schönheit, objectiv und der Sache nach, Uebereinſtimmung mit der Weſenheit Gottes ſey, galt von Alters her den Vertretern der Wiſſenſchaft als ausgemachte Wahrheit. S. 144.

Plotin; Proclus; Plato. Johannes Chryſoſtomus; Origenes; Clemens von Alexandria. Gregor von Nyſſa. S. 144.

Vierter Abſchnitt.

Der Begriff der Schönheit. Weitere Entwickelung und Anwendung deſſelben. S. 147.

Erſtes Kapitel.

Der Begriff der Schönheit. S. 147.

§. 1.

Definition. S. 147.

I. Drei Formeln, von denen die erſte ſich bei Ariſtoteles findet, die zweite der Lehre des heiligen Thomas, und die dritte einem Gedanken Plato's entſpricht. S. 147.

II. Die von uns gegebene Beſtimmung des Weſens der Schönheit entſpricht vollkommen der Lehre des heiligen Thomas. S. 152.

§. 2.

Die Schönheit gegenüber der Wahrheit und der Gutheit. S. 155.

Die Schönheit und die Wahrheit. Die Gutheit verhält ſich zur Schönheit, wie die Liebe zum Genuß. Nähere Beſtimmung des Verhältniſſes dieſer zwei pſychiſchen Vorgänge, nach Ariſtoteles und Thomas von Aquin, und Folgerungen hieraus in Rückſicht auf das Verhältniß der zwei in Rede ſtehenden Attribute. S. 155.

§. 3.

Eine Beſtätigung unſerer Anſchauungen aus den zwei claſſiſchen Sprachen des Alterthums. S. 159.

Die griechiſche Sprache bezeichnet den Begriff „an ſich gut" ſehr häufig durch „καλός", die lateiniſche umgekehrt den Begriff „ſchön" durch *honestus*. S. 159.

§. 4.

Die Schönheit als Tranſcendentalbegriff. S. 161.

I. Alles Seyende iſt ſchön. Die Schönheit muß mithin als Tranſcendentalbegriff gelten; indeß die Metaphyſik hat ſie darum keineswegs, neben der Gutheit, unter den Tranſcendentalbegriffen ausdrücklich zu nennen. Welche die Elemente der Schönheit ſeyen. Dieſe Letzteren bei Ariſtoteles und Thomas von Aquin. S. 161.

II. Das Weſen der Schönheit kann nicht durch eine „abſolute" Definition ausgedrückt werden, weil die Schönheit weſentlich ein „relatives" Attribut der Dinge iſt. Daraus folgt indeß keineswegs, daß ſie etwas „Subjectives" ſey. Eine anſcheinende Schwierigkeit aus St. Auguſtin. Reflexionen nach Hermann Lotze. S. 164.

§. 5.

Schwierigkeiten und Aufklärungen. Die Häßlichkeit. S. 168.

Der Satz, „Alles Seyende iſt ſchön", iſt in analoger Weiſe zu nehmen, wie die Lehre der Metaphyſik, nach welcher „alles Seyende gut" iſt. Schön *finden* wird man ein Ding nur dann, wenn man ſeine innere Gutheit klar *erkennt*. Daß ein Gegenſtand nicht als ſchön anerkannt wird, das hat nicht ſelten ſeinen Grund in einer Begriffsverwechſelung, oder auch in einer Uebereilung des Urtheils. Uebrigens heißt der Satz, „Alle Dinge ſind ſchön", keineswegs ſoviel als, „Alle Dinge beſitzen *vollendete* Schönheit". „Schlechthinige" und „rückſichtliche" Schönheit. Die Häßlichkeit iſt ganz analog aufzufaſſen wie die Schlechtigkeit; Definition der Erſteren in drei Formeln. Jedes „nicht ſchlechthin Schöne" iſt zugleich häßlich, und jedes Häßliche iſt zugleich „rückſichtlich ſchön". Beſtätigung dieſer Gedanken durch die Lehre St. Auguſtins. S. 168.

§. 6.

Schönheit und Häßlichkeit im vulgären Sinne des Wortes. Ueber die Frage, ob das Schöne nothwendig ethiſch gut ſeyn müſſe. Eine Beſtätigung unſerer Lehre von der Schönheit aus der Etymologie des Wortes „häßlich". S. 175.

Zweites Kapitel.

Die kalleologiſche Rangordnung der Weſen. Ueber die Frage vom Ideal der Schönheit. S. 179.

§. 1.

Die Rangordnung der Dinge in Rückſicht auf ihre Schönheit. S. 179.

I. Baſilius der Große und Gregor von Nyſſa über die Schönheit Gottes. Das Princip nach welchem ſich der kalleologiſche Rang der erſchaffenen Dinge beſtimmt, und Folgerungen daraus. Die zwei ſchönſten unter allen Geſchöpfen Gottes; der kalleologiſche Rang der übrigen Verklärten unbeſtimmbar. S. 179.

II. Die von Schiller, Goethe und Anderen vertretene Lehre, daß das weibliche Geſchlecht, was die Schönheit betrifft, vor dem männlichen den Vorrang habe, ſtimmt mit der Wahrheit nicht überein. Plato, Ariſtoteles, Huarte, Thomas von Aquin. S. 182.

§. 2.

Ueber die Frage vom Ideal der Schönheit. S. 188.

Nach Schiller und Anderen ſoll „der Menſch das höchſte Ideal der Schönheit" ſein. Entwickelung des Begriffs, der ſich mit dem Worte „Ideal" verbinden läßt; Beſtimmung deſſelben nach Aeußerungen von Schiller und Cicero. In welchem Sinne das Wort niemals gebraucht werden könne. Widerlegung der oben bezeichneten Lehre. Eine verwandte, gleichfalls unrichtige Lehre anderer Aeſthetiker. S. 188.

Drittes Kapitel.

Die Schönheit Gottes, ihre Offenbarung und ihr Wiederſchein. S. 195.

§. 1.

Der Umſtand, daß der Menſch in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande die Schönheit Gottes nicht empfindet, kann die Wirklichkeit der Letzteren keineswegs in Frage ſtellen. Woraus ſich jene Erſcheinung erkläre. S. 195.

§. 2.

Wie die Schönheit Gottes aufgefaßt werden könne. Ihre volle Offenbarung im ewigen Leben. Die Schönheit als Attribut des „Wortes". S. 197.

§. 3.

Der Wiederſchein der Schönheit Gottes in ſeiner Kirche, und im ſichtbaren Univerſum. S. 205.

Unter den ſichtbaren Werken Gottes iſt das ſchönſte ſeine Kirche. Die Schönheit der ſichtbaren Schöpfung; Pythagoras, Plato, Engel, Goethe. Eine weſentliche Rückſicht, die man vor Augen haben muß, um die einzelnen Erſcheinungen der ſichtbaren Ordnung richtig zu beurtheilen; Schiller, und der heilige Auguſtin. Gegen eine einſeitige Ueberſchätzung der ſichtbaren Welt und ihrer Schönheit; Wilhelm Löhe, Guido Görres. Dieſe Schönheit wird nur von denen richtig gewürdigt, welche aus derſelben erkennen, „um wie viel ſchöner der Herr aller Dinge iſt, der ſie alle erſchaffen"; Boetius, Gregor von Nyſſa, St. Auguſtin. S. 205.

Fünfter Abſchnitt.

Andere, von der Schönheit verſchiedene Vorzüge, durch welche ſich die Leiſtungen der ſchönen Künſte gleichfalls als ſolche zu characteriſiren pflegen. S. 217.

Erſtes Kapitel.

Die Erhabenheit. S. 218.

§. 1.

Was die Erhabenheit ſey; Definition derſelben. S. 218.

§. 2.

Drei Klaſſen erhabener Gegenſtände. „Tragiſche" Erſcheinungen. S. 223.

I. Gelungene Darſtellungen von Eigenſchaften oder von Thaten Gottes. S. 224.

II. Hervorragende Erſcheinungen der ethiſchen Ordnung. S. 231.

III. Großartige Spuren des Wirkens Gottes in der ſichtbaren Welt. S. 235.

IV. „Tragiſche" Erſcheinungen. S. 241.

§. 3.

Ob die Erhabenheit auch das Attribut von Handlungen und Characteren ſeyn könne, welche ethiſch ſchlecht ſind. S. 242.

I. Die Lehre Schillers, Viſchers und mehrerer Anderer. Widerlegung derſelben: aus dem Weſen der Erhabenheit; aus Zugeſtändniſſen Schillers ſelber; aus der allgemeinen Anſchauung. Der Satan bei Milton und Byron; Prometheus und andere Helden der alten Tragödie. S. 242.

II. Der wiſſenſchaftliche Werth der Behauptungen Schillers über die Verzweiflung und den Selbſtmord, und Viſchers über die Empörung gegen Gott. S. 249.

Zweites Kapitel.

Die Anmuth. S. 252.

Andeutungen über das Weſen der Anmuth, aus der griechiſchen Aeſthetik und aus philologiſchen Thatſachen. Zwei Klaſſen „ſocialer" Neigungen. Die Anmuth iſt ein zuſammengeſetzter Vorzug; ihre zwei Elemente. Sie findet ſich zunächſt in

persönlichen Wesen; indeß wird sie ganz mit Recht auch unpersönlichen Dingen beigelegt. Wie sich die auffallend große Wirksamkeit der Anmuth erkläre. Zwei irrige Anschauungen als Folgen ihrer Verwechselung mit der Schönheit. S. 252.

Drittes Kapitel.

Die Wahrheit und andere mit ihr zusammenhängende Vorzüge, welche für den Menschen den Grund intellectualen Genusses bilden. S. 258.

Das Verlangen nach Erkenntniß der Dinge ist jedem Menschen anerschaffen (Aristoteles, Thomas von Aquin, Cicero); darum ist die Wahrheit genußbringend. Auf dieselbe Thatsache ist der Reiz zurückzuführen, welchen die Neuheit, sowie die Seltsamkeit und Wunderbarkeit und ähnliche Eigenschaften den Dingen verleihen. Warum die Mannichfaltigkeit angenehm sey. S. 258.

Viertes Kapitel.

Die Lächerlichkeit. S. 265.

§. 1.

Zur Erklärung dieser Eigenschaft. S. 265.

Das Wesen der Lächerlichkeit ganz zu bestimmen, ist der Wissenschaft noch nicht gelungen; Home, Cicero, Krug, Jean Paul. Die von Aristoteles aufgestellte Characteristik der Lächerlichkeit. Ein klarerer Ausdruck für dieselbe. Eine Hypothese zur Erklärung der psychologischen Wirkung lächerlicher Erscheinungen, im Anschluß an Kant und Thomas von Aquin. S. 265.

§. 2.

Die Komik und ihr Mißbrauch. S. 270.

Die Ausdrücke „komisch" und „die Komik", und die Aufgabe der Letzteren. Ihr Mißbrauch: Sulzer über die „Parodie"; Home über den „Humor"; die Vorliebe für das Lächerliche keineswegs eine empfehlende Eigenschaft. Bemühungen neuerer Aesthetiker, den Mißbrauch der Komik wissenschaftlich zu legalisiren: Ficker; die Aesthetik des Pantheismus. S. 270.

Fünftes Kapitel.

Die sinnliche Angenehmheit. S. 276.

Definition dieser Eigenschaft. In wiefern sie für die schönen Künste Bedeutung habe. Ob das Auge und das Ohr mit Recht ausschließlich als die „ästhetischen" Sinne gelten. Warum in den Werken der schönen Künste nur die „optische" und die „acustische" Angenehmheit verwendet werden könne. S. 276.

Sechster Abschnitt.

Einige Erklärungen des Wesens der Schönheit, welche mit der von uns gegebenen nicht übereinstimmen. S. 281.

Erstes Kapitel.

Sensualistische Erklärungen der Schönheit. S. 283.

Die Schönheit nach Addison und Burke; des Letzteren Erklärung der Erhabenheit; Home. Baumgarten: sein Verhältniß zur Wissenschaft der schönen Künste und seine Lehre von der Schönheit; Meier. Die vollere Entwickelung der

Lehre Baumgartens bei Lemcke. Originelle Gedanken von Berg, im Sinne des Darwinismus. Das hohe Alter der ſenſualiſtiſchen Auffaſſung; Theodor „der Atheiſt“, aus der Schule des Ariſtipp. Wie die geſunde Philoſophie von jeher dieſe Auffaſſung verläugnete: Plato, Ariſtoteles, Themiſtius. S. 283.

Zweites Kapitel.

Erklärungen welche die Schönheit als Gegenſtand intellectualen und ſinnlichen, oder bloß intellectualen Genuſſes auffaſſen. S. 293.

§. 1.

Der Begriff der Schönheit nach Toletus und Franz von Sales. Pallavicini, Rogacci Baldinotti, Blair. Taparelli. S. 294.

§. 2.

Zur Beleuchtung der im vorigen Paragraphen gegebenen Lehre. S. 299.

Der Beweis Pallavicini's; Widerlegung. Taparelli's Beweis; Widerlegung. Die Lehre um die es ſich handelt, iſt keineswegs jene des heiligen Thomas. S. 299.

§. 3.

Ein neueſter Verſuch nach derſelben Richtung wie die vorigen. S. 306.

I. Das Weſen der Schönheit in einer Abhandlung der Neapolitaniſchen Zeitſchrift *La scienza e la fede*, angeblich nach Thomas von Aquin. Das Princip, von welchem die Verfaſſer ausgehen, entſpricht weder der Lehre des heiligen Thomas, noch iſt es wiſſenſchaftlich zuläßig. Nach dem von ihnen aufgeſtellten Begriffe fällt die Schönheit mit der Wahrheit zuſammen; ganz mit Unrecht wird von ihnen dieſer Verwechſelung Plato beſchuldigt. Ihre Behauptung, nach welcher die „Ordnung“ und ähnliche Vorzüge durch das niedere Erkenntnißvermögen aufgefaßt würden, ſteht mit jeder guten Philoſophie, und namentlich auch mit der Lehre des heiligen Thomas in Widerſpruch. Der Ausdruck „ſinnliche Schönheit“. S. 306.

II. Der Begriff der Schönheit nach Vallet. Das Werk, welchem derſelbe entſtammen ſoll, gehört Albert dem Großen an, nicht dem heiligen Thomas. Ueberdies hat Vallet dieſem Werke Alberts, ſtatt des ganzen Begriffs, nur ein Element desſelben entnommen, und das andere, nicht minder weſentliche, überſehen. Eine natürliche Folge hiervon iſt die abſolute Unzuläßigkeit der von Vallet vertretenen Auffaſſung. Ein vielleicht nicht freventlicher Argwohn. S. 313.

Drittes Kapitel.

Definitionen der Schönheit die ſchon darum ungenügend erſcheinen müſſen, weil ſie zu wenig beſtimmt ſind. S. 320.

Petavius. Definitionen auf pantheiſtiſcher Grundlage: Schelling, Viſcher. A. Kuhn. Schillers Lehre über „das Menſchliche“ und das Schöne“. Hutcheſon, Shaftesbury, Carteſius, André, und „Viele nach ihnen“, als Vertreter der ſtark verbreiteten Erklärung, wonach die Schönheit „die Einheit in der Vielheit und Mannichfaltigkeit“ ſeyn ſoll. S. 313.

Schluß des erſten Buches.

Die Schönheit gegenüber den anderen „äſthetiſchen Vorzügen“. S. 325.

Anmerkungen. S. 329.

Vorläufiges.

I.

Ein Characterbild aus der Gegenwart, in antiker classischer Zeichnung.

Unter den Dialogen Plato's finden sich zwei, „der große Hippias" und „Phädrus", welche in vielen Ausgaben als zweiten Titel beide die Ueberschrift tragen: „Von der Schönheit" [1]. Nach der neueren Kritik indeß lautet für den zweiten dieser Dialoge die zweite Ueberschrift: „Von der Liebe", und so bleibt die andere, „Von der Schönheit", seinem Inhalte sehr entsprechend allein dem „großen Hippias" vorbehalten [2].

In diesem Letzteren nun erzählt Hippias, der Sophist aus Elis, mit widerwärtiger Ruhmredigkeit dem Socrates unter Anderem, er habe sich jüngst in Lacedämon durch einen unvergleichlich schönen Vortrag über die Erziehung allgemeine Bewunderung verdient. Er besitze nämlich über diesen Gegenstand eine ganz ausgezeichnete Abhandlung in vollendeter Sprache. Neoptolemus lege darin, nachdem Troja gefallen, dem Nestor die Frage vor, welche die schönsten Aufgaben für junge Leute seyen, denen daran liege, sich hervorzuthun und berühmt zu werden; durch diese Frage veranlaßt, gebe dann Nestor der Jugend eine Fülle sehr schöner Anweisungen. „Nach drei Tagen", setzt der Sophist hinzu, „werde ich diese Abhandlung auch hier, in Phidostratus' Schule, öffentlich vorlesen, und noch Manches hinzufügen, das in hohem Maaße werth ist gehört zu werden. Suche auch du dorthin zu kommen, und bringe noch Andere mit, welche Dinge dieser Art zu schätzen wissen." Socrates verspricht dem Prahler, „wenn es Gott gefalle", zu kommen. „Für jetzt indeß",

[1] „Περὶ τοῦ καλοῦ". Vgl. Platonis opp. ed. Bipont. vol. 11. pag. I. 3. vol. 10. pag. VII. 279., und die lateinische Uebersetzung von Marsilius Ficinus.

[2] Vgl. Nicolai, Griech. Literaturgeschichte (Magdeburg 1873) 1. S. 489.

fährt er fort, „könntest du mir wohl einen kleinen Aufschluß geben in einer Frage, welche denselben Gegenstand betrifft: du hast mich gerade zur rechten Zeit daran erinnert. Vor Kurzem hat mich nämlich jemand in nicht geringe Verlegenheit gebracht. Ich tadelte gewisse Dinge, weil ich sie häßlich fand, und lobte andere, weil sie schön seyen. Da nahm jener Mann das Wort, und sagte zu mir mit bitterem Hohne: ‚Woher weißt du denn eigentlich, Socrates, was schön ist und was häßlich? bist du im Stande anzugeben, worin die Schönheit (τὸ καλὸν) besteht?' Diese Frage machte mich, bei meiner geistigen Beschränktheit, sehr verlegen, und ich wußte ihm nichts zu antworten. Voll Aerger über mich selbst verließ ich die Gesellschaft, und gelobte, sobald ich einen von euch gelehrten Männern antreffen würde, mich von ihm über die Sache belehren zu lassen, und dann gründlich unterrichtet zu jenem der mich gefragt, zurückzukehren und mir Genugthuung zu holen. So bist denn du, wie ich eben sagte, mir gerade recht gekommen. Sey also so freundlich, mir auseinanderzusetzen, worin das Wesen der Schönheit (αὐτὸ τὸ καλὸν) besteht; unterweise mich darüber erschöpfend, damit ich nicht ein zweites Mal in Verlegenheit komme und ausgelacht werde. Denn du durchschaust ja Dinge dieser Art bis auf den Grund, und es ist das sicher nur ein ganz kleines Theilchen von dem reichen Schatze des Wissens über welchen du verfügst."

Hippias. „Ja wahrhaftig, beim Zeus, ein ganz kleines Theilchen, Socrates, und ich möchte wohl sagen, gar nicht der Rede werth."

Socrates. „So wird mir ja die Sache bald klar seyn, und niemand mir fortan entgegentreten können."

Hippias. „Gewiß nicht; oder meine Wissenschaft müßte sehr geringen Werth haben."

Socrates. „Bei der Here, Hippias, es wird mich außerordentlich freuen, wenn wir über jenen Mann triumphiren. Ich denke, es wird dich nicht stören, wenn ich nach seiner Weise verfahre, und gegen deine Antworten Einwendungen mache, damit du mich so vollkommen als möglich aufklärest. Denn Einwendungen zu machen, darauf verstehe ich mich einigermaßen. Wenn es dir also recht ist, so will ich Einwendungen machen, um die Sache desto gründlicher aufzufassen."

Hippias. „So viele du willst. Denn wie ich schon gesagt habe, deine Frage ist nicht von Bedeutung; ich könnte dich ganz andere Fragen beantworten lehren, und zwar so, daß kein Mensch im Stande wäre, dir zu widersprechen."

Socrates. „Ausgezeichnet! So übernehme ich denn die Rolle jenes Mannes, und erlaube mir, meine Fragen zu stellen. Wenn du ihm deine Abhandlung über die schönsten Aufgaben für die Jugend vorläsest, deren du vorher gedachtest, so würde er, sobald du geendigt hättest, dich vor allen anderen Dingen über die Schönheit (περὶ τοῦ καλοῦ) fragen, — denn

so macht er es immer, — und etwa so sprechen: ‚Werther Gast aus Elis, sind nicht die gerechten Menschen gerecht durch die Gerechtigkeit?‘ Antworte hierauf, Hippias, als ob er selber dich fragte.“

Hippias. „Allerdings, durch die Gerechtigkeit.“

Socrates. „Ist mithin nicht die Gerechtigkeit etwas Wirkliches?“

Hippias. „Ganz gewiß.“

Socrates. „Sind nicht gleichermaßen die weisen Menschen weise durch die Weisheit? und Alles was gut ist, ist es nicht gut durch die Gutheit (τῷ ἀγαθῷ)?“

Hippias. „Wie könnte es anders seyn?“

Socrates. „Dann ist also sowohl die Weisheit als die Gutheit etwas Wirkliches; denn wenn sie das nicht wären, so könnte unmöglich durch die eine der Weise weise, durch die andere das Gute gut seyn.“

Hippias. „Ohne Zweifel sind sie etwas Wirkliches.“

Socrates. „Weiter: alle Dinge die schön sind, sind nicht auch sie schön durch die Schönheit (τῷ καλῷ)?“

Hippias. „Ja, durch die Schönheit.“

Socrates. „Und diese ist etwas Wirkliches?“

Hippias. „Etwas Wirkliches. Aber was soll das Alles schließlich?“

Socrates. „Er wird dich hiernach fragen: ‚So sage mir also, bester Mann, was ist denn das, die Schönheit (τὸ καλόν)?‘“

Hippias. „Aber, Socrates, will diese seine Frage etwas Anderes heißen, als was schön (καλὸν) sey?“

Socrates. „Ich denke wohl, Hippias; er will wissen, was die Schönheit (τὸ καλόν) sey.“

Hippias. „Was ist denn zwischen diesen zwei Fragen für ein Unterschied?“

Socrates. „Meinst du, daß sie dasselbe sagen?“

Hippias. „Ganz und gar dasselbe!“

Socrates. „Nun, du weißt es ohne Zweifel besser. Uebrigens sieh' wohl zu, guter Freund; er fragt dich nicht, was schön sey, sondern was die Schönheit sey“ [1].

Hippias. „Ganz recht; ich werde ihm sagen was die Schönheit sey, und er soll gewiß nichts dagegen einzuwenden haben. So wisse denn, Socrates, wenn ich die Wahrheit sagen soll, eine schöne Jungfrau ist eine Schönheit.“

Socrates. „Beim Anubis, Hippias, eine vortreffliche Antwort, und aller Ehren werth. Also nicht wahr, wenn ich so sage, werde ich die Frage jenes Mannes beantwortet haben, und zwar richtig, ohne daß ich besorgen muß, Widerspruch zu finden?“

---

[1] Ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστι καλόν, ἀλλ' ὅ τι ἐστὶ τὸ καλόν.

Hippias. „Wie solltest du das zu besorgen haben, Socrates, wo du ja nur die allgemeine Ansicht aller Menschen aussprichst, und Alle die es hören, dir Zeugniß geben werden, daß du Recht hast!"

Socrates. „Sehr wohl, sehr wohl. Indeß laß' mich doch noch das was du sagst, bei mir selbst kurz überlegen. Der Mann, glaube ich, wird mich ungefähr so fragen: ‚Höre, Socrates, antworte mir: wenn die Schönheit selbst etwas Wirkliches ist, dann muß doch durch sie Alles schön seyn was du schön nennst?' Darauf werde ich ihm erwiedern: ‚Freilich, eine schöne Jungfrau ist eine Schönheit durch welche dieses Alles schön ist.'"

Hippias. „Glaubst du nun, daß er noch wagen wird, dir zu widersprechen, als ob deine Antwort nicht richtig wäre? oder daß er, falls er es wagt, sich nicht lächerlich machen wird?"

Socrates. „Daß er es wagen wird, edler Mann, das weiß ich bestimmt; ob er sich aber dadurch dann lächerlich machen wird, das muß sich zeigen. Indeß will ich dir sagen, wie er sprechen wird."

Hippias. „Ja, sage es mir."

Socrates. „‚Wie geistreich du doch bist, Socrates,' wird er sagen. ‚Aber eine schöne Stute, ist die nicht etwas Schönes, da ja doch der Gott selber im Orakel ihr Lob spendet?'[1]) Was sollen wir ihm hierauf entgegnen, Hippias? werden wir nicht zugeben müssen, daß auch eine schöne Stute etwas Schönes ist? Denn wir können doch nicht in Abrede stellen, daß das Schöne wirklich schön sey."

Hippias. „Es ist wahr, was du sagst, Socrates, und auch der Gott hat in dem Orakelspruch vollkommen Recht; es gibt wirklich bei uns in Elis sehr schöne Stuten."

Socrates. „‚Sehr wohl,' wird der Mann fortfahren; ‚aber wie, eine schöne Lyra, ist die nicht etwas Schönes?' Sind wir damit einverstanden, Hippias?"

Hippias. „O ja."

Socrates. „Hiernach wird er weiter sagen, — ich sehe es voraus, denn ich kenne seine Weise —: ‚Unvergleichlicher Mann, noch Eins: eine schöne Kanne, ist die nicht auch etwas Schönes?'"

Hippias. „Ich bitte dich, Socrates, wer ist eigentlich der Mensch? wie tactlos und roh muß er seyn, wenn er bei einer ernsten Erörterung so gemeine Dinge zur Sprache bringen kann!"

Socrates. „Nun, er ist freilich nicht besonders fein, sondern ein ganz gewöhnlicher Mann, dem es einzig um die Wahrheit (τὸ ἀληθὲς) zu thun ist. Aber wir müssen ihm nun einmal doch eine Antwort geben, und ich will zuerst sagen, wie ich meine. Wenn die Kanne von einem tüchtigen Töpfer gedreht ist, recht glatt und rund, und dann gut gebrannt, wie es ja solche Kannen gibt, mit zwei Henkeln, die sechs Maaß fassen,

ausnehmend schön, — wenn er, sage ich, eine Kanne dieser Art im Auge hat, so werden wir zugeben müssen, daß sie schön ist. Denn wie sollten wir behaupten, daß etwas Schönes nicht schön sey?"

Hippias. „Das wollen wir freilich keineswegs behaupten."

Socrates. „Dann wird mithin der Mann sagen: ‚Ist also eine schöne Kanne nicht etwas Schönes (καλόν)?' Antworte jetzt."

Hippias. „Nun ja, Socrates, es mag immerhin seyn: auch ein solches Gefäß ist freilich schön, wenn es schön gearbeitet ist. Aber die ganze Schönheit eines solchen Dinges ist von gar keiner Bedeutung im Vergleich zu der Schönheit eines Pferdes, einer Jungfrau, und anderer Erscheinungen dieser Art."

Socrates. „Richtig! jetzt sehe ich, Hippias, was wir unserem Gegner zu erwiedern haben. ‚Mensch,' müssen wir sagen, ‚weißt du denn nicht, daß nach des Heraclitus wahrem Worte auch der schönste Affe häßlich ist, wenn man ihn mit einem Menschen vergleicht; und ebenso die schönste Kanne häßlich im Vergleich mit einer Jungfrau, wie Hippias der Weise spricht?' Ist's recht so, Hippias?"

Hippias. „Freilich, Socrates; du hast ihm da eine vortreffliche Antwort gegeben."

Socrates. „Dann höre weiter. Er wird mir jetzt, das weiß ich gewiß, Folgendes entgegnen: ‚Urtheile selbst, Socrates: wenn jemand die schöne Jungfrau mit einer Göttin zusammenstellt, wird es derselben da nicht gerade so ergehen, wie der Kanne neben der Jungfrau? Das heißt, wird da nicht auch die schönste Jungfrau häßlich erscheinen? Du hast dich auf Heraclitus berufen; aber sagt nicht gerade dieser, mit einem Gott verglichen nehme sich der weiseste Mensch aus wie ein Affe, sowohl mit seiner Weisheit, als mit seiner Schönheit und allen übrigen Vorzügen?' Werden wir ihm zugestehen, Hippias, daß einer Göttin gegenüber die schönste Jungfrau häßlich sey?"

Hippias. „Wer könnte dagegen wohl etwas einwenden wollen?"

Socrates. „Wenn wir ihm das aber zugeben, dann wird er lachen, und sagen: ‚Weißt du auch noch, Socrates, um was ich dich gefragt habe?' Freilich, werde ich entgegnen: worin das Wesen der Schönheit (αὐτὸ τὸ καλὸν) bestehe. ‚Und wo ich dich', wird er weiter sagen, ‚um das Wesen der Schönheit frage, nennst du mir Dinge, von denen du jetzt selber gestehst, daß sie eben so wohl häßlich als schön sind?' Du scheinst in der That Recht zu haben! werde ich ihm dann antworten müssen; oder, guter Freund, soll ich etwas Anderes sagen?"

Hippias. „Keineswegs. Denn daß ein Mensch den Göttern gegenüber nicht schön ist, darin hat er vollkommen Recht."

Socrates. „Dann wird er mir aber sicher entgegnen: ‚Wenn ich dir also im Anfange die Frage vorgelegt hätte, was schön sey und zu-

gleich häßlich, und du hättest mir das Nämliche geantwortet wie jetzt, würdest du dann nicht ganz richtig geantwortet haben? Und bist du deßungeachtet jetzt immer noch der Ansicht, die Schönheit (αὐτὸ τὸ καλὸν), das heißt jene Beschaffenheit, vermöge deren die Dinge schön sind, sey eine Jungfrau, oder ein Pferd, oder eine Lyra?'" [1]

II.

Jede wissenschaftliche Untersuchung über die Schönheit irgend welcher Erscheinungen setzt voraus, daß zuerst der Begriff der Schönheit feststehe. Und es ist nicht wohlgethan, wenn die Wissenschaft, wo sie sich der deutschen Sprache bedient, statt des Ausdruckes „die Schönheit" den Gräcismus „das Schöne" anwendet.

2. Nicht gerade bloß zur Unterhaltung des Lesers haben wir das Fragment aus dem „großen Hippias" wiedergegeben. Wir wollten vielmehr den Socrates einen Grundsatz aussprechen lassen, der für die Methode unseres Vorgehens in diesem Buche von Bedeutung ist; wir wollten überdies die Umsicht hervorheben womit sich, im Gegensatze zu dem oberflächlichen Sophisten, der weise Mann ausdrückt, und davon Veranlassung nehmen, auf einen Gräcismus der wissenschaftlichen Sprache hinzuweisen, der in deutschen Werken die Klarheit und das richtige Verständniß nicht selten wesentlich zu beeinträchtigen pflegt.

3. Wer jene unbekannte dritte Person sey, der Mann welchem Socrates während seiner Unterredung mit Hippias seine eigenen Gedanken in den Mund legt, und über dessen „Tactlosigkeit" sich der Sophist ereifert [2], das spricht Socrates selber an einer späteren Stelle des Dialogs mit klaren Worten aus. Er nennt den Mann „Socrates, des Sophroniscus Sohn, der ihm eben so wenig erlaube, über eine Sache oberflächlich abzusprechen die er nicht gründlich durchdacht habe, als von etwas das er nicht wisse, so zu reden, als ob er es wüßte" [3]. Dieser verständige Mann nun, um auf unsern Gegenstand zu kommen, würde freilich zu viel beanspruchen, wenn er verlangte, daß jeder der berechtigt seyn will, ein Ding schön oder häßlich zu nennen, die Schönheit selbst zu definiren im Stande sey. Ohne einigermaßen einen Begriff der Schönheit zu haben, wird ohne Zweifel niemand Urtheile dieser Art zu bilden vermögen; aber es genügt dazu ein undeutlicher, unfertiger Begriff: eines vollendeten bedarf es nicht. Indeß Plato hat wissenschaftliche Erörterungen über schöne Erscheinungen im Auge: wie denn die Sophisten über alle

[1] Plat. Hipp. mai. Steph. 286 a—289 d. Bipont. 11. p. 15—22. (Stallbaum 4. sect. 2. p. 211—222.)

[2] Vgl. oben S. 2 und S. 4.

[3] Plat. l. c. Steph. 298 c. Bipont. 11. p. 42.

Dinge, und so auch über die Künste, mit großer Anmaßung und zur Schau getragener Gelehrsamkeit Untersuchungen anstellten, und namentlich auch Hippias selbst, nach einer Notiz bei Athenäus, eine Schrift veröffentlichte unter dem Titel Συναγωγή, worin er von schönen Frauen gehandelt zu haben scheint[1]. Um Solches mit Aussicht auf Erfolg thun zu können, will Plato sagen, bedarf man fester und bestimmter Begriffe von jenen Eigenschaften, um die es sich handelt; und in diesem Sinne läßt er seinen Lehrer gegen das Ende seiner Unterredung mit Hippias den nämlichen Gedanken nochmals betonen. „Wenn ich nach Hause komme," so klagt Socrates dem Sophisten mit feiner Ironie und wie halb verzweifelt darüber, daß er von diesem keinen Aufschluß erhalten, „wenn ich nach Hause komme, und da von schönen Dingen spreche die man lernen und üben solle, dann fragt mich jener Mann, ob ich mich denn nicht schäme, über Gegenstände dieser Art zu urtheilen, nachdem er mich so unwiderstehlich überführt habe, daß ich nicht einmal wisse, worin die Schönheit bestehe. ‚Wie willst du erkennen,' sagt er, ‚ob zum Beispiel eine Rede schön ist oder nicht, oder irgend welches andere Ding, wo du nicht weißt, was die Schönheit (τὸ καλόν) ist?'" [2]

4. Die Erörterung zwischen Socrates und dem Sophisten bleibt ohne Resultat: sie bringen es, wie es eben der Zweck dieses Dialogs verlangt, zu keiner Bestimmung des Wesens der Schönheit, und Socrates beschließt zuletzt die Besprechung mit der Aeußerung, er habe aus den Verlegenheiten welche ihm der kritische Widerspruch des wiederholt erwähnten Ungenannten bereite, und der Unterredung mit Hippias, doch Einen Gewinn gezogen, der ihn über die Erfolglosigkeit ihrer Untersuchung trösten müsse: er glaube nämlich jetzt den Sinn und die Bedeutung des Sprüchwortes zu verstehen, „Alles Schöne ist schwer" 2). Daß das Sprüchwort auch in dem Sinne wahr ist in welchem es Socrates hier anwendet, das zu beweisen dürfte schon die Thatsache genügen, welche seiner Zeit Cäsar Baldinotti constatirte. „Seit Plato bis auf unsere Tage sind über die Schönheit zahlreiche und starke Bände geschrieben worden. Bei dem Umfange des Gegenstandes und seiner Schwierigkeit, bei der großen Zahl und der Bedeutung der Gelehrten, gehört viel Muth dazu, einen neuen Versuch in dieser Sache zu unternehmen" [3].

Nun kann es aber nichts weniger als förderlich seyn bei wissenschaftlichen Untersuchungen, wenn die Ausdrücke derer man sich für wesentliche Begriffe dabei bedient, nicht vollkommen bestimmt, namentlich,

---

[1] Athen. Deipnosophistae, 13. c. 89. pag. 609. Vgl. Eduard Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten (Breslau 1834), 1. S. 22.

[2] Plat. Hipp. mai. Steph. 304 d. Bipont. 11. p. 56. (Stallbaum p. 263.)

[3] Baldinotti, De Metaphys. gen. c. 6. n. 269.

wenn sie doppelsinnig sind. Ist es in der That eine schwierige Aufgabe, in Rücksicht auf das Wesen der Schönheit und das was damit zusammenhängt, genaue Bestimmungen festzustellen, dann sollte folglich die Philosophie jedenfalls darauf bedacht seyn, dabei wenigstens für jenen Begriff auf den es gerade ankömmt, für die Schönheit selbst, nicht einen Ausdruck zu gebrauchen, der unter der bezeichneten Rücksicht ganz und gar nicht zweckmäßig erscheinen kann. Proclus macht zu einer Stelle im fünften der zehn Dialoge Plato's „Ueber das Gemeinwesen" die Bemerkung: „‚Die Schönheit' und ‚das Schöne' sind also keineswegs Eines und dasselbe" 3). Freilich nicht. „Die Schönheit" (τὸ καλὸν) ist eine Beschaffenheit, mithin das Wort der Ausdruck für einen abstracten Begriff; „das Schöne" (τὰ καλὰ) hingegen ist die Gattung, in welche alle Dinge gehören denen jene Beschaffenheit eignet: das Wort nennt also einen allgemeinen Begriff *(idea universalis)*. In den vier letzten Versen der „Nänie" von Schiller:

Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.
Auch ein Klaglied zu seyn im Mund der Geliebten, ist herrlich:
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orcus hinab —

haben wir für das Letztere drei Beispiele; wie „das Schöne", in derselben Weise sind „das Vollkommene" und „das Gemeine" Namen für Gattungsbegriffe; die entsprechenden abstracten Ausdrücke wären dagegen „die Vollkommenheit", „die Gemeinheit". Die griechische Sprache unterscheidet diese zwei Arten von Begriffen ganz greifbar auch im Ausdrucke (τὰ καλὰ. τὸ καλὸν): und dennoch konnte Plato, ohne für seine Fiction den Vorwurf ästhetischer Unwahrheit besorgen zu müssen, den Sophisten, der freilich nicht als Mann der Wissenschaft, aber doch als Mann von „Bildung" auftritt, die zwei Begriffe mit der vollsten Zuversichtlichkeit verwechseln lassen (oben, S. 3 f.); und dennoch fand auch Proclus es nicht überflüssig, seine Leser vor solcher Verwechselung ausdrücklich zu warnen.

Kann man es hiernach anders als in hohem Maaße unzweckmäßig finden, wenn die deutsche Philosophie sich gewöhnt hat, beide Begriffe mit einem einzigen Worte zu bezeichnen, und statt „die Schönheit" mit Vorliebe und fast immer zu sagen „das Schöne"? Jeder Leser der sich nicht etwa schon durch eine Anzahl Unklarheiten und Mißverständnisse hindurchgearbeitet, und am Ende glücklich die Entdeckung gemacht hat, die Philosophie verstehe unter dem Gattungsnamen „das Schöne" häufig etwas ganz Anderes, als was der Sprachgebrauch sonst durch denselben ausdrückt, kann durch eine solche Redeweise nur irregeführt werden: um so mehr, da er an anderen Stellen „das Schöne" wieder in seiner eigent-

lichen, jedem Deutschen geläufigen Bedeutung, für „die schönen Dinge", angewendet findet. Wozu hat denn unsere Sprache für den abstracten Begriff das Substantiv „die Schönheit"? [1]

5. Wir haben es schon angedeutet: die griechische Wissenschaft führte diese Gefahr von Mißverständnissen nicht herbei, wenn sie statt des unserem „Schönheit" entsprechenden καλλος vielfach den Ausdruck τὸ καλὸν anwendete, und ebenso, in ganz analoger Weise, die Begriffe „Wahrheit" und „Gutheit" mit τὸ ἀληθὲς und τὸ ἀγαθὸν (oben, S. 4. 3) zu bezeichnen gewohnt war. Denn diese griechischen Ausdrücke sind nicht Gattungsnamen, wie es in unserer Sprache „das Schöne", „das Wahre" „das Gute" sind: für den Begriff der Gattung gebrauchte der Grieche die Mehrheit (τὰ καλὰ u. s. w.). Auch jene Philosophie die sich der lateinischen Sprache bediente, wie die der abendländischen Kirchenväter und die Scholastik, konnte noch immerhin auch in diesem Punkte sich an ihre griechischen Quellen anschließen, und für die abstracten Begriffe die Wörter *pulchrum*, *verum*, *bonum* festhalten. Denn wenn diese, weil ohne den Artikel auftretend, auch weniger ausschließlich und genau erscheinen, als die entsprechenden griechischen, so bleibt bei ihnen die Gefahr der Verwechselung doch immer noch hinlänglich fern, da die lateinische Sprache, ob auch vielleicht nicht mit jener Ausschließlichkeit wie die griechische, sich für den Gattungsbegriff der Mehrzahl *(pulchra, vera, bona)* zu bedienen pflegt.

Marsilius Ficinus hielt übrigens das erwähnte Neutrum in der Einzahl *(pulchrum)* offenbar schon für minder zweckmäßig; die Ueberschrift der Abhandlung des Plotin, Περὶ τοῦ καλοῦ. gibt er deßhalb in seiner Uebersetzung durch *De pulchritudine*, und wo es in Plato's Dialogen heißt τὸ καλὸν. da übersetzt Ficinus nicht einfach *pulchrum*, sondern *ipsum pulchrum*. Auch Muret erklärt es für sehr wohlgethan, daß Argyropulus das τὸ ἀγαθὸν des Aristoteles durch *ipsum bonum* wiedergegeben, und weist dabei auf den ganz parallelen Ausdruck τὸ καλὸν hin, welcher „die allem Schönen gemeinsame Beschaffenheit bezeichne, vermöge deren es eben schön sey" 4). Zwecklos und ohne Vortheil wäre es wohl kaum gewesen, wenn auch die Scholastik sich entweder dieser Wendung, oder der abstracten Substantive bedient hätte. Daß man aber im An-

[1] Das Wort *homo* ist der Ausdruck für den Begriff der Art, *humanitas* bezeichnet den abstracten Begriff jener Eigenthümlichkeit, durch welche das Einzelwesen dieser Art angehört; *humanitas* ist die *forma specifica*, welcher der Träger derselben, *homo*, als *subiectum* gegenübersteht. In ganz analogem Verhältnisse, wie *humanitas* zu *homo*, steht „die Schönheit" zu „das Schöne". Nun versuche man es einmal, in wissenschaftlichen Untersuchungen statt des Wortes *humanitas*, und anderer gleichartiger, vorwiegend den Ausdruck *homo* und die diesem entsprechenden zu gebrauchen. Wäre nicht damit die Confusion zum Princip erhoben?

schluß, sey es an Arbeiten der Scholastik sey es an griechische Originale, den Gräcismus auch noch in deutsche Abhandlungen über wissenschaftliche Fragen herübergetragen hat, und so sich gewöhnte, den Begriff „die Schönheit" durch „das Schöne", „die Gutheit" durch „das Gute" auszudrücken, das muß, meinen wir, als sehr unvorsichtig und unüberlegt gelten; jedenfalls ist die Redeweise nothwendig eine ergiebige Quelle von Mißverständnissen und Irrungen, und sollte deßhalb, weil ganz entbehrlich und durch nichts motivirt, mit aller Sorgfalt vermieden werden.

III.

Was „eine Kunst" sey, was „die Wissenschaft einer Kunst", und was „die Theorie einer Kunst". Zwei Arten von Kunsttheorien: „mechanische" und „wissenschaftliche".

6. Um den Begriff der Aesthetik mit klarer Bestimmtheit feststellen zu können, ist es nothwendig, daß wir zunächst drei andere, die in der Ueberschrift bezeichneten, Begriffe erklären.

„Eine Kunst", definirt Aristoteles, „ist die ausgebildete Fähigkeit, nach richtigen und von der Vernunft aufgefaßten Regeln etwas Bestimmtes zu machen" 5). Das Wort ist hier in seiner ersten, in der subjectiven oder transitiven Bedeutung genommen, in welcher es eine Beschaffenheit des Menschen, eine bleibende (habituelle) Vollkommenheit ausdrückt.

Es liegt in der Definition offen angedeutet, daß nur ein mit Vernunft begabtes Wesen, zunächst also der Mensch, der Träger einer Kunst seyn kann. Die Vögel wenn sie Nester, die Bienen wenn sie ihre Zellen bauen oder ihren Honig bereiten, die Ameise und der Biber in der Anlage ihrer Wohnungen, üben nicht eine Kunst; sie verfahren freilich dabei nach vollkommen richtigen Regeln, aber sie haben keine Vernunft welche dieselben auffassen könnte. Es ist „die Meisterin aller Dinge", die Weisheit des Schöpfers, welche die Thiere mittelst der ihnen verliehenen „sinnlichen Urtheilskraft" [1] leitet, und sie für die von ihr beabsichtigten Resul-

[1] Wir werden dieses Vermögens auch später wiederholt zu erwähnen haben; darum ist es gut, wenn wir schon hier sagen, was man darunter zu verstehen hat. Die sinnliche Urtheilskraft *(vis aestimativa)* ist eine Vollkommenheit, mit welcher in jedem Sinnenwesen, auch im Menschen, das niedere Erkenntnißvermögen ausgestattet erscheint. Sie dient dem Sinnenwesen dazu, die Dinge, ohne daß es von denselben unmittelbar eine dem leiblichen Organismus zusagende oder widerwärtige Wirkung erfahren hat, als für gewisse Zwecke dienlich aufzufassen, oder umgekehrt als diesen Zwecken gefährlich oder nachtheilig. Die erwähnten Zwecke aber sind im Allgemeinen, einerseits die Erhaltung des Einzelwesens und die Förderung seines leiblichen Lebens, anderseits die Erhaltung der Art, durch die Fortpflanzung und die Sorge für das Erzeugte. Man vgl. meine Abhandlung „Das Gemüth, und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie", 2. Aufl. N. 9. S. 19 ff. (1. Aufl. S. 26 ff.)

tate die geeigneten Mittel anwenden lehrt. — Wenn manche Aesthetiker den Unterschied zwischen der Natur und der Kunst darin finden wollen, daß jene „nach nothwendigen Gesetzen wirke", die Kunst hingegen „nach frei entworfenen Regeln handle" [1], so ist das sehr ungenau und mißverständlich, um nicht zu sagen, unrichtig. Die Uebung jeder Kunst hängt freilich von der Freiheit des Menschen ab, aber nicht ihre Regeln; diese sind insgesammt nothwendige Gesetze, in der Natur der Dinge gegründet, und weiter in der Weisheit Gottes von welcher die Natur der Dinge abhängt. Denn, um mit St. Augustin zu reden, „jene oberste Kunst des Allmächtigen durch welche aus Nichts alle Dinge geworden, und die man auch die Weisheit Gottes nennt, sie ist es auch welche durch den Künstler wirkt, damit seine Werke schön seyen und angemessen" 6).

Ein Zweites das sich aus der Definition des Aristoteles ergibt, ist der Unterschied der Kunst von der Wissenschaft. Die Letztere, gleichfalls im subjectiven Sinne, ist das Erkennen eines Gegenstandes aus den Gründen, durch welche sein Wesen bestimmt wird. In diesem Erkennen, in dieser Zuständlichkeit der Vernunft, ist also die Wissenschaft abgeschlossen. Zum Begriff der Kunst hingegen gehört einerseits zwar die Kenntniß ihrer Regeln, indeß nicht wesentlich die Erkenntniß der Gründe aus welchen dieselben hervorgehen; anderseits aber muß zu dieser Kenntniß nothwendig noch jene habituelle Vollkommenheit der entsprechenden Kräfte hinzutreten, durch welche der Mensch wirklich im Stande ist, das was je die Aufgabe der Kunst bildet, zu machen. Diese Vollkommenheit wird in den meisten Fällen, um nicht zu sagen in allen, nicht anders erlangt als durch vielfältige Uebung.

7. Die Wissenschaft eines Gegenstandes, wie wir eben sagten, besitzt derjenige, welcher das Wesen desselben durch die Gründe erkennt, die es bestimmen. Das Wort im objectiven Sinne genommen, ist demnach die Wissenschaft eines Gegenstandes „die Darstellung oder die Entwickelung seines Wesens aus den Gründen, durch welche dasselbe bestimmt wird".

Was wird hiernach „die Wissenschaft einer Kunst" seyn? Reden wir zunächst, um uns leichter klar auszudrücken, von einer bestimmten Kunst, etwa von der Malerei. Worin tritt das Wesen der Malerei hervor? Allgemein, in ihrer besonderen Aufgabe, in ihren obersten Gesetzen, und in der Art der Mittel welche sie anwendet. Und wodurch bestimmen sich diese Elemente? Die Art der Mittel welche die Malerei anzuwenden hat, und die obersten Gesetze dieser Kunst, hangen offenbar von ihrer Aufgabe ab. Diese Letztere selbst aber bestimmt sich durch nichts Anderes, als durch die Gesammtheit der Wirkungen, welche die Leistungen der Malerei zur Förderung des Wohles der menschlichen Ge-

[1] Ficker, Aesthetik (2. Aufl. Wien 1840) § 87. Krug, Aesthetik, § 58.

sellschaft hervorzubringen im Stande sind. Zur Förderung des Wohles der Menschheit sagen wir: denn einzig Wirkungen dieser Art konnte die Weisheit Gottes beabsichtigen, indem sie in die menschliche Natur die Anlage zur Malerkunst legte; eine Wirkung welche den Absichten der ewigen Weisheit zuwiderläuft, kann aber unmöglich die Aufgabe einer Kunst bilden, welche dieser allein ihr Daseyn verdankt. Die Wissenschaft der Malerei wird also zunächst die Wirkungen ins Auge fassen welche von Werken der Malerei ausgehen können, und indem sie diejenige oder diejenigen dieser Wirkungen, welche dazu angethan sind, das Wohl der menschlichen Gesellschaft in irgend einer Richtung zu fördern, von den werthlosen und den nachtheiligen scheidet, die eigentliche Aufgabe dieser Kunst feststellen. Aus der Natur dieser Aufgabe wird sie dann die obersten Gesetze der Malerei entwickeln, und die Art der Mittel bestimmen welche dieselbe anzuwenden hat.

Fassen wir diese Gedanken jetzt allgemein, so ergibt sich für den Begriff um den es sich handelt, diese Definition: „Die Wissenschaft einer Kunst ist die Darstellung, welche die eigentliche Aufgabe dieser Kunst nach den maaßgebenden Rücksichten bestimmt, und aus dieser Aufgabe ihre obersten Gesetze sowie die Art ihrer Mittel entwickelt."

8. Es ist noch der dritte Begriff übrig, „die Theorie einer Kunst", oder „eine Kunst im objectiven oder intransitiven Sinne". Hierfür finden wir bei Thomas von Aquin zwei Definitionen; namentlich die eine derselben entspricht genau der oben (6. S. 10) nach Aristoteles gegebenen Erklärung der Kunst im subjectiven Sinne. „Die Theorie einer Kunst", sagt nämlich der heilige Kirchenlehrer, „ist die Gesammtheit der richtigen Regeln, nach denen etwas Bestimmtes gemacht werden soll" 7). Im Anschlusse an eine andere Stelle dagegen können wir den Begriff ausführlicher so erklären. Die Theorie einer Kunst ist die systematisch geordnete Gesammtheit jener Anweisungen, welche dazu angethan sind, den Menschen in seiner Thätigkeit für die Verwirklichung der Aufgabe eben dieser Kunst mit Sicherheit zu leiten. Die Anweisungen und Regeln aus denen sich die Theorie zusammensetzt, sind nichts Anderes als der Ausdruck der Mittel, durch deren verständige Anwendung der Zweck der künstlerischen Thätigkeit verwirklicht wird 8).

Einer weiteren Erläuterung bedürfen, unserer Aufgabe gegenüber, diese Begriffsbestimmungen nicht; dagegen erheischt dieselbe, daß wir die wesentliche Verschiedenheit der zwei Arten von Kunsttheorien darlegen, welche beide unter die gegebenen Definitionen fallen. Die eine dieser zwei Arten characterisirt Cicero, die andere Plato.

9. In dem ersten seiner drei Dialoge über die oratorische Beredtsamkeit läßt nämlich der römische Redner die Theorie dieser Kunst in folgender Weise sich bilden. „Das Verfahren und die Grundsätze welche

in den wirklichen Reden tüchtiger Redner hervortraten, haben Männer von Gewandtheit und Erfahrung durch sorgfältige Beobachtung aufzufassen gesucht; sie haben diese Grundsätze gesammelt, sie zu bestimmten Regeln formulirt, sie unter allgemeine Gesichtspunkte gebracht und systematisch geordnet. So haben also die Meister auf diesem Gebiete nicht etwa dadurch ihre vollendete Beredtsamkeit sich erworben, daß sie sich die Regeln der Theorie zur Richtschnur nahmen: sondern die Weise des Verfahrens welche ihr eigenes Genie sie lehrte, wurde beobachtet, fixirt und nachgeahmt; und die Beredtsamkeit wie sie in der Wirklichkeit aufgetreten ist, verdankt ihr Daseyn keineswegs der Theorie, sondern es ist umgekehrt diese Letztere aus der thatsächlichen Uebung der Beredtsamkeit hervorgegangen" [1]. Wie man leicht sieht, wird eine Theorie dieser Art nichts weiter seyn, als eine übersichtlich geordnete Sammlung von Regeln, welche den Redner verschiedenartige angemessene Mittel, Kunstgriffe, kennen lehren, und ihn dadurch in seiner Thätigkeit unterstützen. Cicero fügt die Bemerkung hinzu, eine solche Theorie könne zwar nicht als das vorzüglichste Mittel gelten durch welches man sich die Beredtsamkeit erwerbe, aber sie habe anderseits doch ihren Werth, und verdiene alle Beachtung.

Höhere Anforderungen als in dieser Stelle der Römer, stellt an die Theorie der Beredtsamkeit Plato. Der Arzt, wenn er anders in der Uebung seiner Kunst nicht bloß mechanisch nach einer Anzahl empirischer Regeln verfahren wolle, sondern nach sicheren und wohl verstandenen Grundsätzen, müsse mit der Natur des menschlichen Leibes bekannt seyn, um urtheilen zu können, nach welchen Rücksichten, unter welchen Umständen und Bedingungen, und in welchem Maaße jedes seiner Mittel zur Anwendung zu kommen habe: in ganz gleicher Weise müsse seinerseits der Redner die Natur und Beschaffenheit der menschlichen Seele studirt haben, und ihre Vermögen, ihre Thätigkeiten und Zustände, sowie die Momente welche ihre Stimmung und ihr Streben zu beeinflussen pflegen, gründlich kennen. Denn die Aufgabe des Redners bestehe ja eben darin, durch seine Vorträge auf die Seele zu wirken, und ihr freies Streben entscheidend zu bestimmen. Die elementären Anweisungen der Rhetoren, über Periodenbau und Numerus und andere Vorzüge des Styls, über Bilder und Redefiguren und oratorische Amplification, können deßhalb für sich allein den Ansprüchen ganz und gar nicht genügen, welche man an eine gute Theorie einer Kunst zu machen berechtigt sey; und namentlich, wie es durchweg geschehe, eine Theorie der Beredtsamkeit geben wollen ohne psychologische Grundlage, das heiße gerade so viel, als zu Fuß eine Reise machen ohne Augen und Licht [2].

---

[1] Cic. de or. 1. c. 23. n. 109. c. 32. n. 146.

[2] Plat. Phaedr. Steph. 268 a—271 d. Bipont. 10. pag. 366—373.

Was Plato verlangt, das läuft, allgemein gefaßt, offenbar darauf hinaus, daß die Theorie einer Kunst zunächst das Resultat, in dessen Verwirklichung je die Kunst ihre Aufgabe erkennt, und welches mithin den Zweck aller Anweisungen der Theorie bildet, scharf ins Auge fasse und allseitig beleuchte; daß sie weiterhin dann diese Anweisungen selbst, nicht wie eben so viele Axiome einfach hinstelle, sondern sie zu dem Zweck den sie realisiren helfen sollen, in Beziehung bringe, sie aus diesem ableite oder auf denselben zurückführe, und dadurch sowohl sie begründe, als auch dem angehenden Künstler es möglich mache, sie je nach ihrer Bedeutung mit voller Klarheit und Bestimmtheit aufzufassen. Und es wird wohl niemand in Abrede stellen wollen, daß ein Verfahren dieser Art überall dort unerläßlich ist, wo das gründliche Verständniß der technischen Anweisungen, und ihre richtige Anwendung auf die einzelnen Fälle und verschiedenartigen Umstände sichergestellt werden soll. Denn wie wir schon bemerkten, die Regeln der Theorie sind ja nichts anders, als der Ausdruck der Mittel, von deren umsichtiger Verwerthung die Verwirklichung des Zweckes auf den je die Kunst ausgeht, bedingt erscheint. Nun hängt aber die Natur des Mittels gerade von der Natur des Zweckes für welchen es dienen soll, immer und ausschließlich ab: nur in seiner Beziehung zum Zwecke, und durch diesen, kann mithin das Mittel voll und mit Bestimmtheit begriffen, und mit Sicherheit angewendet werden.

Offenbar enthält die nach solchen Grundsätzen ausgeführte Theorie einer Kunst nicht bloß die Regeln, sondern in Verbindung mit denselben zugleich die Wissenschaft ihrer Kunst (vgl. N. 7. S. 11 f.): wir werden sie mithin am besten „die wissenschaftliche Theorie" nennen. Für die andere, von Cicero characterisirte Art dürfte dagegen der geeignetste Name „mechanische Theorie" seyn. Bei der Unklarheit mit welcher man, nach einer sehr wahren Bemerkung Sulzers, vielfach zu denken pflegt, könnte sich freilich jemand geneigt fühlen, für diese zweite Art den Namen „practische Theorie" vorzuziehen. Aber diese Bezeichnung würde vollständig verfehlt seyn. Denn „practisch" muß jede Theorie einer Kunst seyn, wenn sie anders nicht für werthlos erklärt werden will; und es liegt am Tage, daß die „wissenschaftliche Theorie" um Vieles practischer ist, das heißt die Uebung der Kunst zu fördern geeigneter, als die „mechanische".

IV.

Die Aesthetik: ihr Begriff, ihre Aufgabe, ihre natürlichen zwei Theile. Der Werth dieser Wissenschaft und ihre Bedeutung für das Leben. Ob ihr gegenwärtiger Stand dieser ihrer Bedeutung entspreche.

10. Wie jedermann weiß, sind unter den Künsten mehrere, welche man als „schöne Künste" zu bezeichnen pflegt: z. B. die Architectur, die

Musik, die Poesie, die Malerei und andere. Die Wissenschaft der schönen Künste nun, das ist die Aesthetik[1]. Dieselbe hat mithin, in Rücksicht auf jede schöne Kunst, auf Grund der maaßgebenden Principien, deren eigentliche Aufgabe festzustellen, und aus dieser ihre obersten Gesetze und die Art ihrer Mittel zu entwickeln (7. S. 11 f.).

Daß die Schönheit ein Vorzug sey, welcher in den Leistungen der schönen Künste hervorzutreten pflegt, darauf deutet schon der Name dieser Letzteren unverkennbar hin. Sie ist indeß nur die vornehmste unter den Eigenschaften dieser Leistungen: wir sagen ja für niemanden etwas Neues, wenn wir bemerken, daß die Werke der Malerei, oder der Poesie, der Beredtsamkeit, der Architectur oft überdies auch durch Anmuth, oder durch großartige Erhabenheit, oder durch Wahrheit, Mannichfaltigkeit, Neuheit, und ähnliche Eigenschaften sich auszeichnen und unser Interesse in Anspruch nehmen. Durch den „Sohn des Sophroniscus" hat uns Plato früher (3. S. 6) aufmerksam machen lassen, daß man sich schämen müsse, wenn man von etwas das man nicht wisse, so rede als ob man es wüßte, und über schöne Dinge zu urtheilen sich unterfange, solange man nicht einmal Klarheit darüber habe, was die Schönheit sey. Das Nämliche gilt offenbar nicht minder in Rücksicht auf die übrigen Eigenschaften, durch welche sich die Werke der schönen Künste, wie eben erwähnt wurde, als solche zu characterisiren pflegen. So ergibt sich nothwendig als der erste Theil unserer Wissenschaft eine Abhandlung, in welcher wir das Wesen eines jeden dieser Vorzüge genau zu bestimmen, oder „die ästhetischen Grundbegriffe" festzustellen suchen. Hiernach erst können wir, im zweiten Buche, die schönen Künste selbst ins Auge fassen, um ihre Aufgabe, ihre obersten Gesetze, und ihre Mittel wissenschaftlich zu behandeln.

11. Aber wenn die Aesthetik, wie wir vorher definirten, nichts weiter seyn will, als „die Wissenschaft der schönen Künste", dann erscheint dieselbe, so könnte man denken, als etwas sehr Entbehrliches. Denn früher (9. S. 14) hörten wir, in der wissenschaftlichen Theorie einer Kunst sey, in Verbindung mit den technischen Anweisungen, je auch die Wissenschaft dieser Kunst enthalten. Was kann mithin die Aesthetik noch bieten, das in der Gesammtheit der wissenschaftlichen Kunsttheorien nicht schon gegeben wäre?

Eine Folgerung dieser Art würde einigermaßen voreilig seyn. Schon darum zunächst, weil sie von der Voraussetzung ausgeht, daß für jede

[1] „Aesthetik der Tonkunst" ist der Titel eines 1884 in Berlin erschienenen Werkes von Gustav Engel. „Wissenschaft der Tonkunst" hätte der Verfasser sagen müssen, — wenn anders das Wort „Aesthetik" einen einzigen bestimmten Begriff ausdrückt, und nicht bald dieses bald jenes bezeichnet. — Ueber den Namen „Aesthetik" vergleiche man unten N. 204.

einzelne schöne Kunst bereits eine gute wissenschaftliche Theorie vorliege, der Inhalt dieser Voraussetzung aber bis zur Stunde noch keineswegs als wirkliche Thatsache gelten kann. Hierzu kommen aber noch andere Rücksichten, welche von dieser Thatsache ganz unabhängig sind.

Erstens sind nämlich unter den wissenschaftlich festzustellenden Sätzen von denen die einzelnen schönen Künste beherrscht werden, nicht wenige, die theils für diese insgesammt, theils für mehrere derselben ihre Bedeutung haben. Als solche Sätze sind nicht nur alle diejenigen zu bezeichnen, welche die vorher als der erste Theil der Aesthetik aufgeführte Lehre „von den ästhetischen Grundbegriffen" enthält, sondern überdies auch ein bedeutender Abschnitt des zweiten Theiles unserer Wissenschaft. Ihrem Umfange nach bildet die Entwickelung der hiermit angedeuteten Punkte die größere Hälfte der Aesthetik; indem sie es auf sich nimmt, dieselben mit wissenschaftlicher Gründlichkeit festzustellen, überhebt sie die wissenschaftliche Theorie jeder einzelnen schönen Kunst der Nothwendigkeit, diese keineswegs unschwere Arbeit selber vorzunehmen, und erleichtert ihr dadurch die Erfüllung jener besonderen Aufgabe welche derselben eigenthümlich ist.

Was dann, zweitens, die weiteren Abschnitte betrifft, in welchen die Aesthetik die Principien jeder einzelnen schönen Kunst insbesondere feststellt, so kann allerdings derjenige welcher eine gute wissenschaftliche Theorie jeder einzelnen in Händen hat, dieser Abschnitte entbehren. Indeß man wolle nicht übersehen, daß eine wissenschaftliche Theorie die besondere Wissenschaft ihrer Kunst zwar enthält: aber daß sie dieselbe keineswegs für sich, als reine Wissenschaft entwickelt, sondern in möglichst inniger Verschmelzung mit den technischen Regeln der entsprechenden „mechanischen" Theorie. So verlangt es die Rücksicht auf die Praxis der Kunst, in deren Förderung auch die wissenschaftliche Theorie, um nichts weniger als die mechanische, ihren einzigen Zweck erkennt. Wer es nicht darauf abgesehen hat, selbst eine bestimmte Kunst zu üben oder Andere zu solcher Uebung anzuleiten, vielmehr lediglich wünschen muß, die Künste insgesammt ihrem Wesen nach zu kennen, der wird den kürzeren Weg ohne Zweifel vorziehen, und statt in einer Menge von Theorien die darin an verschiedenen Stellen zerstreuten Principien mühsam aufzusuchen und zu sammeln, lieber sich an jene Eine Wissenschaft wenden, welche ihm die nämlichen Principien in methodischer Verbindung und übersichtlicher Folge bündig vorführt, und sie überdies tiefer begründet, als es auch der wissenschaftlichen Theorie die nothwendige Rücksicht auf ihren rein practischen Zweck in vielen Fällen gestattet.

Bei dem unberechenbar mächtigen Einflusse der schönen Künste und ihrer Werke auf das Leben, insbesondere auf die religiöse und ethische Seite desselben; bei dem Interesse anderseits das jene ihrer Leistungen

welche dem Genusse zu dienen bestimmt sind, in Anspruch zu nehmen pflegen: muß man es nun aber vollkommen begründet finden, wenn ein Jeder dem nicht die zu einer wissenschaftlichen Auffassung nothwendige Vorbildung mangelt, sich aufgefordert fühlt, die Kenntniß der eigentlichen Aufgabe der schönen Künste und ihrer Gesetze sich anzueignen.

Zu dieser Rücksicht ist seit einigen Jahrzehnten noch die Thatsache hinzugetreten, daß nicht nur die historische Forschung mit ungewöhnlichem Eifer sich den schönen Künsten und ihrer Vergangenheit zugewendet, sondern selbst in den Tagesblättern kritische Berichte über künstlerische Leistungen der Gegenwart eine stehende Rubrik zu bilden angefangen haben. Die Kritik einer künstlerischen Leistung ist ein Nonsense, wenn derselben nicht bestimmte Anschauungen über das Wesen der Kunst welcher die Leistung angehört, zu Grunde liegen; und nicht weniger setzt solche Anschauungen die Geschichte einer Kunst voraus, es wäre denn, sie beschränkte sich auf eine bloß chronikenartige Aufführung der in den Bereich jener Kunst gehörenden Werke. Historische Darstellungen haben den beneidenswerthen Vorzug, auch von der Oberflächlichkeit leicht verstanden zu werden, und sind darum jener großen Menge, die sich berufen fühlt, der „gebildeten" Klasse anzugehören, immer willkommen; die Lectüre von Tagesblättern aber betrachtet heutzutage geradezu fast jedermann als eines der wesentlichsten Lebensbedürfnisse. Was steht zu erwarten, wenn etwa die ästhetische Kritik in den Tagesblättern so gut wie die Darstellung der kunstgeschichtlichen Bücher von Grundsätzen ausgehen, und in weitestem Umkreise Anschauungen ausstreuen sollten, welche gleichzeitig den evidentesten Sätzen der gesunden Philosophie widersprechen, und Wahrheiten der Offenbarung verläugnen?

Hierdurch ist, wenn wir nicht irren, die Bedeutung der Aesthetik für die gesammte Gesellschaft dargethan, und mit dieser die Berechtigung ihrer Existenz.

12. Wer diese Bedeutung zu würdigen versteht, der mag mit Recht sich wundern, wenn er den Geschichtschreiber „der Aesthetik in Deutschland", Hermann Lotze, die „Ueberzeugung" aussprechen hört, „daß die deutsche Literatur an kunstkritischen Leistungen von vorzüglichem Werthe zwar überreich ist, daß aber von diesen Arbeiten doch bisher *sehr Weniges sich zu einem bleibenden Gewinn allgemein aussprechbarer ästhetischer Resultate verdichtet hat*". An einer späteren Stelle seiner Geschichte wiederholt Lotze denselben Gedanken. „Nur in unbeträchtlichem Maaße sey es bisher möglich, den Eindruck der Kunstwerke auf die einfachsten und klarsten Verhältnisse zurückzuführen"; so oft es sich um „den Geist einer bestimmten Kunst" handle, „erheben sich über jeden einzelnen Begriff und jeden Gesichtspunkt, der zur Beweisführung herangezogen werde, endlos nach rückwärts Meinungsver-

schiedenheiten"; „überall wo die ‚Auffassungen' beginnen, habe" nun aber „die Wissenschaft vorläufig aufgehört, und die Geschichte der Aesthetik könne aus einem Chaos einander mißverstehender Meinungen nur einige leidlich sichergestellte Brücken zum Einverständniß hervorheben" [1].

In vollstem Einklange mit dieser wenig erfreulichen Characteristik stehen die Gedanken, womit Carl Schnaase die „Allgemeine Einleitung" zu seiner „Geschichte der bildenden Künste" eröffnet. Seit vielen Jahren, klagt dieser Gelehrte, haben sich, besonders in Deutschland, die feinsten und edelsten Geister mit theoretischen Erörterungen über Schönheit und Kunst beschäftigt; zahllose Versuche seyen unternommen worden, den Schönheitsbegriff zu fixiren; jedes der neu aufgekommenen philosophischen Systeme, und alle Abzweigungen derselben, haben sich daran gewagt: aber sie haben gerade in diesem Gegenstande am wenigsten Erfolg und Zustimmung erhalten. Während in allen anderen Fächern die wissenschaftliche Feststellung wenigstens bei den Sachverständigen Eingang zu finden pflege, wenden sich hier gerade die welche als solche gelten, entschieden davon ab: als ob sie die Meinung rechtfertigen wollten, daß die Aesthetik eine müßige Aufgabe der Philosophen sey, welche für das Schöne [2] wenig Sinn haben, indeß die wahren Freunde und Kenner des Schönen [3] es bloß in Einzelerscheinungen und mit dem Gefühle zu betrachten lieben. Anderseits finde man auch wieder diese Kenner in ihren Gefühlsurtheilen so abweichend von einander, in ihren Gründen so widersprechend mit sich selber, daß das Bedürfniß allgemeiner Betrachtung, und der Feststellung von Begriffen und Grundsätzen, sich immer aufs neue wieder geltend mache [4]. Und so sieht sich denn auch Schnaase genöthigt, „diesen schlüpfrigen Boden aufs neue zu betreten", um Begriffe und Sätze festzustellen, die er zum richtigen Verständniß seiner beabsichtigten historischen Darstellung mit Recht unentbehrlich findet.

Sollen wir noch einem dritten Zeugen das Wort geben? Vielleicht ist es schon darum der Mühe werth, weil seine Erklärung noch um fast zwölf Jahre jünger ist, als die neueste der zwei bereits angeführten. „Die philosophische Aesthetik", so läßt sich derselbe vernehmen, „hat sich nie eines sehr großen Respects, weder seitens des Gelehrten- noch des Laienpublicums, zu erfreuen gehabt. Diese Mißachtung wird man erklärlich und gerechtfertigt finden, wenn man bedenkt, daß sie von ihren ersten Anfängen bis fast in die neueste Zeit, trotz ihrer Prätension, Wissenschaft zu seyn, doch kaum etwas Anderes gewesen ist, als eine Art

[1] Lotze, Geschichte der Aesthetik in Deutschland (München 1868), S. 460. 596 f.

[2] „die Schönheit", will Schnaase sagen. Vgl. oben S. 8 ff.

[3] „der Schönheit".

[4] Schnaase, Geschichte der bildenden Künste (2. Aufl. Düsseldorf 1866) 1. S. 1.

von neutralem Gebiet zwischen Kunstbeschreibung und wissenschaftlichem Dilettantismus, auf welchem die Phrase einen um so uneingeschränkteren Tummelplatz hatte, als jedermann ein natürliches Recht zu haben glaubte, über das Schöne[1] seine besonderen, zu keiner Controle verpflichteten, Gefühle und Ansichten zu hegen. Kein Wunder, daß das Publicum in der ‚Wissenschaft vom Schönen'[2] bald nichts weniger, als eine Wissenschaft zu erblicken vermochte; wenn es dieselbe auch als eine manchmal ganz poetische und anziehende, gewöhnlich freilich ziemlich langweilige, Unterhaltung für nicht besser auszufüllende Mußestunden immerhin gelten ließ"[3].

Bekanntlich sind es die philosophischen Systeme der Neuzeit, jene von Wolff, Kant, Schelling, Hegel, Herbart, mit „allen ihren Abzweigungen" wie uns Schnaase sagte, welche seit 130 Jahren die Aesthetik als ihre Domaine betrachteten, denen mithin die in den drei angeführten Zeugnissen characterisirten Erfolge unbestreitbar zufallen. Sollte nicht vielleicht der geringe Werth der Letzteren für den inneren Gehalt dieser Systeme und ihre Zuverlässigkeit ein bedenkliches Symptom seyn? sollte derselbe nicht die Aufforderung enthalten zu einem Versuche, auf dem Grunde wissenschaftlicher Anschauungen die glänzendere Erfolge zu verzeichnen haben als die Speculation der Neuzeit, eine Aufgabe zu lösen, an welcher diese bislang ihre Kräfte vergebens erschöpft hat?

Unser dritter Zeuge freilich zieht eine ganz andere Folgerung. Er erwartet bei der traurigen Lage der Aesthetik das Heil für dieselbe von einer Anwendung „der von Darwin gewonnenen Ergebnisse" auf die „sehr interessanten Resultate, zu welchen englische und deutsche Gelehrte" durch ihre „nach ganz exact naturwissenschaftlicher Methode" angestellten Untersuchungen „über den Ursprung, das Wesen und die Wirkung des Schönen[4] bereits gekommen" seyen. Einen vorläufigen ersten Versuch in dieser Richtung macht Berg sofort selber zunächst mit der Tonkunst, indem er „die Freude und Lust welche wir beim Hören der Musik empfinden", aus „dem Zusammenhange dieser Kunst mit der geschlechtlichen Auswahl" erklärt. „Unsere halbmenschlichen Urerzeuger, die gemeinschaftlichen Ureltern der Menschen und einiger Affenarten", hätten nämlich „viele Generationen hindurch musicalische Töne und Rhythmen während der Zeit der Brautwerbung gebraucht", indem „der Gesang ihnen als Lockmittel diente, durch welches sie die Liebeswerbung unterstützten"[5].

---

[1] Berg will sagen „die Schönheit".

[2] So wird von Manchen, wenig wissenschaftlich, die Aesthetik definirt.

[3] Berg, Die Lust an der Musik (Berlin 1879), S. 1.

[4] „der Schönheit", vgl. oben S. 8 ff.

[5] Berg, a. a. O., S. 2. 10. 12. 20.

Hätte Berg in seiner Annahme Recht: wäre die Rettung der Aesthetik in der That an solche Träume des Wahnsinns geknüpft: dann würde die Lage dieser Wissenschaft nicht mehr bloß eine traurige, sondern einfach eine verzweifelte seyn. Ohne Zweifel wird man sich übrigens erlauben dürfen, solchen Erfindungen gegenüber auch eine Ueberzeugung zu haben. Niemals, dessen sind wir gewiß, niemals wird es geschehen, daß die Wissenschaft, daß insbesondere die Aesthetik zu ihrem Bestande einer Hypothese bedarf durch welche der Adel der Menschheit und ihre Würde beschimpft wird: es müßte denn vorerst jenes Licht erlöschen, das seit dem Tage da der erste Mensch die Erde betrat, nicht aufgehört hat, „einen Jeden der in diese Welt kömmt, zu erleuchten".

Erstes Buch.

Die ästhetischen Grundbegriffe

oder

das Wesen der Schönheit und der übrigen Vorzüge durch welche sich die Leistungen der schönen Künste als Solche zu characterisiren pflegen.

Die Schönheit der Dinge ist deren innere Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu seyn sich eignen.

Aristoteles.

Die Schönheit der Dinge ist deren Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste, auf Grund klarer Erkenntniß derselben, Gegenstand des Genusses zu seyn sich eignen.

Kleutgen nach Thomas von Aquin.

Die Schönheit der Dinge ist deren thatsächliche Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, insofern sie durch diese demselben Gegenstand des Genusses zu seyn sich eignen.

Nach Plato.

Erster Abschnitt.

Zwei Merkmale der Schönheit, zu einer vorläufigen Characteristik derselben.

Erstes Kapitel.

Die Schönheit ist eine übersinnliche Beschaffenheit der Dinge, welche nur durch die Vernunft erkannt wird.

§. 1.

Zur Erklärung des aufgestellten Satzes. Ein Beweis für denselben aus der Lehre des heiligen Thomas von Aquin.

13. Es ist bekannt, daß die Psychologie ein zweifaches Erkenntnißvermögen unterscheidet, das niedere oder sinnliche, und das höhere. Das Letztere ist nichts anders als die Vernunft. Das niedere Erkenntnißvermögen, welches vermittelst eines leiblichen Organs, nämlich des Cerebrospinal-Nervensystems thätig ist, dient uns dazu, das Körperliche wahrzunehmen. Dieses Vermögen wird „der innere Gefühlsinn" genannt, insofern wir durch dasselbe unsern eigenen Leib und dessen Zustände und Modificationen wahrnehmen; es erfaßt die uns umgebenden körperlichen Dinge, je nach verschiedenen ihrer Eigenschaften, in den „fünf äußeren Sinnen" und dem inneren „Centralsinn"; es heißt „die sinnliche Urtheilskraft", insofern es jene Eigenschaften der Dinge erkennt, vermöge deren diese in fördernder oder hindernder Beziehung stehen zur Erhaltung und Förderung, sey es des Einzelnen und seines leiblichen Lebens, sey es der Gattung[1]; es besitzt endlich die Fähigkeit, die Bilder der einmal wahrgenommenen Gegenstände zu bewahren, dieselben auch in der Abwesenheit der Letzteren zu erneuern und sie als bereits gehabte wiederzuerkennen,

---

[1] Vgl. S. 10, die Note.

sowie, sie in Theile aufzulösen, und durch verschiedenartige Verbindung dieser Theile ganz neue Bilder zu schaffen: und in Rücksicht auf diese Fähigkeit führt es den Namen, einerseits, „das niedere Gedächtniß", anderseits, „die Phantasie", oder „die Einbildungskraft" [1].

Die uns umgebende sichtbare Welt nun, die körperlichen Dinge und ihre Eigenschaften, erkennen wir nicht anders, als mit Hülfe eben dieses niederen Erkenntnißvermögens, oder bestimmter, mit Hülfe der fünf äußeren Sinne und der sinnlichen Urtheilskraft. Indeß wenn diese hierfür allerdings das unentbehrliche Mittel bilden, so ist damit nicht gesagt, als ob sie für die Wahrnehmung aller Eigenschaften, mit denen die Weisheit Gottes die körperlichen Dinge ausgestattet hat, allein auch genügend wären. Manche dieser Eigenschaften, wie Ausdehnung, Gestalt, Farbe, Bewegung, Härte, Wärme, Süße, nehmen freilich auch die Sinne für sich wahr; aber es gibt andere, welche nur die Vernunft zu erkennen vermag. Daß z. B. ein sichtbares Ding, etwa ein musicalisches Instrument, oder eine Uhr, oder ein Naturproduct, ein Baum oder eine Pflanze oder das Auge, seiner Bestimmung angemessen eingerichtet ist; daß ein Ding vollkommen oder das Gegentheil davon, daß es Substanz ist oder Accidenz, Ursache oder Wirkung: davon hat das Thier keine Ahnung; das müßte und würde es aber haben, wenn wir nicht diese Eigenschaften und Beziehungen, ob auch mit Hülfe unserer Sinne, doch ausschließlich durch die Vernunft erfaßten: mit anderen Worten, wenn dieselben nicht übersinnliche, dem niederen Erkennen unzugängliche Beschaffenheiten wären.

Was ist nun unter dieser Rücksicht von der Schönheit zu halten? gehört dieselbe, insofern sie an körperlichen Dingen hervortritt, zu deren sichtbaren Eigenschaften, oder ist sie eine übersinnliche Beschaffenheit, welche zu erkennen nur der Vernunft gegeben ist?

Eine Antwort auf diese Frage die durch ihren zuversichtlichen Ton überrascht, findet sich in einer Abhandlung Schillers. „Es ist eben so ausgemacht, daß das Schöne [2] der Vernunft gefällt, als es entschieden ist, daß es auf keiner solchen Eigenschaft des Objectes beruht, die nur durch Vernunft zu entdecken wäre" [3]. Aber Schiller selbst hat diese Behauptung an anderen Stellen vielfach verläugnet. Wenden wir uns darum lieber an bessere Philosophen, als der Dichter war.

14. Welche die Ueberzeugung des heiligen Thomas von Aquin war, das ergibt sich aus einem Satze in seinem Commentar zu dem Werke

---

[1] Eingehender entwickelt und begründet habe ich das hier Angedeutete in der Abhandlung „Das Gemüth, und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie", 2. Aufl. N. 5—11. S. 15—28. (1. Aufl. S. 21—32.)

[2] Schiller will sagen „die Schönheit". Vgl. oben S. 8 ff.

[3] Schiller, Ueber Anmuth und Würde (Stuttgart 1836) Bd. 11. S. 395.

„Die Namen Gottes". Der Verfasser dieses Buches spricht die Lehre aus, „die Schönheit sey dasselbe was die Gutheit" 9). Die Erklärung des heiligen Thomas hierzu lautet also.

„Ihrem concreten Seyn nach, und in dem Dinge betrachtet das sie besitzt, sind freilich die Schönheit und die Gutheit Eines und dasselbe: denn sowohl die volle Erkennbarkeit, als die innere Uebereinstimmung" und die übrigen Elemente der Schönheit [1], „sind gleichfalls Elemente der Gutheit. Indeß dem Begriffe nach ist die Schönheit von der Gutheit verschieden. In dem Begriffe der Schönheit ist nämlich der Begriff der Gutheit enthalten, aber so, daß zu diesem noch ein wesentliches Merkmal hinzutritt: die Beziehung des Dinges zu einem Vermögen welches die Gutheit, als Solche, zu erkennen im Stande ist" 10)

Nach diesen Worten, obgleich sie zunächst eine andere Frage betreffen, sind wir genöthigt, anzunehmen, daß Thomas von Aquin die Schönheit als eine übersinnliche Beschaffenheit der Dinge betrachtete. Denn seiner Lehre zufolge kann von der Schönheit eines Dinges nur die Rede seyn, insofern dasselbe einem Wesen gegenüber gedacht wird, welches dessen Gutheit, als Solche, zu erkennen vermag: abstracte Beschaffenheiten aufzufassen, das vermag aber einzig und allein die Vernunft; das niedere Erkenntnißvermögen ist dazu vollkommen unfähig.

Es ist indeß nicht unsere Absicht, die philosophische Frage um die es sich handelt, mit Auctoritätsbeweisen abzuthun; es bieten sich durchaus genügende innere Gründe, um sie zu entscheiden.

§. 2.

Drei Beweise aus inneren Gründen.

Die Schönheit körperlicher Dinge ist uns zugänglich sowohl mit Hülfe des Gesicht- als des Gehörsinnes. Dieselbe umschließt Elemente, welche nur die Vernunft aufzufassen vermag. Der allgemeine Sprachgebrauch findet nicht nur körperliche, sondern auch unkörperliche Dinge schön.

15. Daß wir durch die drei „niederen" Sinne, den Geruch, den Geschmack, und das Getast, die Schönheit nicht wahrnehmen, das ist eine allgemein herrschende Ueberzeugung, welche auch im Sprachgebrauche ihren Ausdruck findet. „Man nennt solche Dinge schön," heißt es bei St. Thomas, „welche wir durch das Auge oder durch das Ohr wahrnehmen.

---

[1] Dieser Zusatz, den wir nur machen um Mißverständnisse auszuschließen, ist berechtigt: denn die Elemente der Schönheit sind, auch nach Thomas, mit den zwei hier genannten keineswegs erschöpft. Vgl. Thom. S. 1. p. q. 39. a. 8. c. (Anmerkungen n. 196) u. unten N. 123.

Den Gegenständen der übrigen Sinne dagegen pflegt man das Prädicat der Schönheit nicht zuzusprechen: man redet ja nicht von einem ‚schönen Geschmack', oder von ‚schönen Gerüchen'" 11). Das harmonische Geläute mehrerer gut zusammenstimmender Glocken, oder ein in der rechten Weise vorgetragener Gregorianischer Choral, oder ein gothischer Dom, oder die Achtermannsche Gruppe der Abnahme des Herrn vom Kreuze, oder der Regenbogen, oder die Landschaft „im blauen Grunde" wie sie der Dichter malt:

Winterwald im Sonnenglanze,
Reich an Silber und Demanten,
Die an jedem Zweige blitzten,
Die an jeder Knospe brannten[1];

Erscheinungen dieser Art sind es, Gegenstände für das Sehen oder das Hören, bei denen allein, insofern es sich um körperliche Dinge handelt, dem Sprachgebrauche gemäß von Schönheit die Rede zu seyn pflegt.

Aus dieser Thatsache, daß die Schönheit körperlicher Dinge uns nicht mit Hülfe nur Eines, sondern mit Hülfe zwei äußerer Sinne zugänglich ist, des Ohres nämlich und des Auges, aus dieser Thatsache ergibt sich aber nun, daß dieselbe weder von dem einen noch von dem anderen dieser zwei Sinne erkannt werden kann. Denn wäre der Gesichtsinn fähig, die Schönheit eines körperlichen Dinges zu erkennen, dann müßten wir das schöne Glockengeläute nicht bloß hören, sondern von demselben auch etwas sehen, seine Schönheit nämlich; könnte das Ohr die Schönheit erfassen, dann müßten wir den Regenbogen nicht bloß mit dem Auge wahrnehmen, sondern, insofern er schön ist, auch durch das Ohr; dann würde durch den

Winterwald im Sonnenglanze,
Schöner als ein Frühlingsgarten,

auch der Blinde nicht unempfindlich hindurchziehen; und wiederum müßte, auch wer das Gehör vollständig verloren hätte, noch im Stande seyn, eines Chors aus Haydns „Jahreszeiten" oder der feierlichen Harmonien einer mächtigen Orgel sich zu freuen: denn dieser wie jener besäße ja noch immer Einen der zwei Sinne, für deren jeden die Schönheit erkennbar wäre.

Dem Wesentlichen nach findet sich der hiermit gegebene erste Beweis schon bei Plato und Aristoteles[2]. Es ergibt sich aus demselben unwider-

---

[1] Weber, Dreizehnlinden, XV. 2. (S. 203.)

[2] Plat. Hipp. mai. Steph. 299 e. sqq. Bipont. 11. p. 45. coll. 41. 54. Arist. Top. 6. c. 7. n. 6.

sprechlich, daß die Schönheit von keinem der fünf äußeren Sinne erreicht werden kann. Nur in Rücksicht auf die „sinnliche Urtheilskraft" mag der Beweis noch nicht genügend erscheinen; vielleicht ersetzen diesen Mangel die zwei welche wir noch folgen lassen.

16. Bei dem heiligen Augustin lesen wir die folgende Reflexion. Wenn an einem Gebäude zwei Fenster von ungleicher Größe neben einander, in Einer Linie, angebracht würden, so fänden wir das unschön, und den Anforderungen des Geschmacks zuwiderlaufend. Liegen sie dagegen über einander, so erscheint es uns nicht tadelnswerth, wenn etwa das obere kleiner ist als das untere. Liegen drei Fenster über einander, so verlangen wir, wenn das Gesetz der Schönheit nicht verletzt werden soll, daß entweder alle gleich seyen, oder die Größe des mittleren zu der des unteren genau in demselben Verhältnisse stehe, wie die Größe des obersten zu der des mittleren 12).

Kann nun die Wahrnehmung solcher Verhältnisse, der Gleichheit, oder der Proportion, eine Thätigkeit allein des niederen Erkenntnißvermögens seyn, des Auges, oder auch der sinnlichen Urtheilskraft? „Die vorzüglichsten Elemente der Schönheit", lehrt Aristoteles, von der Schönheit sichtbarer Dinge redend, „sind die Ordnung, die Symmetrie, und die Bestimmtheit" [1]. Wenn dem also ist; wenn bei körperlichen Gegenständen, die auf Schönheit Anspruch machen sollen, ein Jeder, sobald an denselben verschiedene Theile hervortreten, an erster Stelle Ebenmaaß, Uebereinstimmung, Regelmäßigkeit, Ordnung verlangt: ist es denkbar, daß die Schönheit durch ein Vermögen erfaßt werde das, wie jenes des niederen Erkennens, an ein leibliches Organ gebunden ist, und eben darum weder Begriffe bilden, noch vergleichen noch urtheilen kann? „Den Vorzug," heißt es bei Thomas von Aquin, „die Ordnung wahrnehmen zu können, besitzt ausschließlich die Vernunft. Denn die niederen Vermögen erkennen wohl manche Dinge je für sich allein; aber die Beziehungen und die Verhältnisse der Dinge zu einander vermag allein das höhere Erkenntnißvermögen, oder die Vernunft, zu erfassen" 13).

17. Zu dem gleichen Schlusse führt uns endlich eine dritte, von den vorausgehenden ganz unabhängige Erwägung. Was ist denn schön? Ich will sagen, was pflegt man schön zu nennen? an was für Dingen kann sich die Schönheit finden, dem Sprachgebrauche zufolge, und nach dem übereinstimmenden Urtheile aller Völker und aller Zeiten, das eben in der Weise zu reden sich kundgibt? Man spricht von schönen Farben, von schönen Blumen, von schönen Figuren, Gestalten, Gegenden, von einer schönen Stimme, von einer schönen Musik, von schönen Menschen; man findet einen Gedanken schön, einen mathematischen Satz, eine Theorie

[1] Arist. Metaph. 13. c. 3. n. 15.

oder ein wissenschaftliches System; man nennt auch die Tugend schön, die Gerechtigkeit, die Selbstbeherrschung, die Treue [1].

Im neunten seiner Dialoge „Ueber die Gesetze" läßt Plato den Bürger von Athen zu seinen beiden Freunden, Clinias aus Creta und Megillus aus Lacedämon, also sprechen. „Was die Gerechtigkeit angeht, so sind wir darin wohl Alle einverstanden, daß gerechte Menschen, sowie eine Gesinnung oder Handlungen in denen diese Tugend hervortritt, sich durch Schönheit auszeichnen; und wenn darum jemand sagen wollte, ein Mann der gerecht ist, aber dem Leibe nach häßlich, sey eben durch seine Tugend sehr schön, so würde er keineswegs Unrecht haben." [2] Aristoteles zieht aus seiner Definition der Schönheit (wir geben dieselbe unten, N. 109) sofort die Folgerung: „Wenn das der Begriff der Schönheit ist, so muß nothwendig die Tugend zu den schönen Dingen gehören, . . sowie nicht minder, was die Tugend fördert, und was von ihr ausgeht, die Anzeichen der Tugend nämlich und ihre Werke." Unter diesen nennt dann „der Philosoph" insbesondere den Muth, die Gerechtigkeit, die Uneigennützigkeit, und die selbstlose Arbeit um Anderer willen [3].

Und nicht etwa das Alterthum allein hegte solche Anschauungen. „Hat sie", so fragt in Schillers „Phädra" (1, 1), von der Königstochter Aricia redend, Theramen der Erzieher den Hippolyt,

„hat sie je
Der Brüder schwarze Meuterei getheilt?
Und könntest du die schöne Unschuld hassen?"

An einer anderen Stelle desselben Trauerspiels (5, 3), in einem Dialoge zwischen Theseus und Aricia, heißt es:

„Und wie erträgst du, daß die gräßliche
Beschuldigung das schönste Leben schmäht?"

„Eine schöne Seele" ferner ist ein Ausdruck, den vielleicht alle Völker verstehen; und wenn wir die Erscheinung eines Menschen als im höchsten Grade einnehmend bezeichnen wollen, so stellen wir sie jener hohen Vorstellung gleich, die wir von den körperlosen Geistern haben. „Sie ist

---

[1] Plotin. de pulchritudine cap. 1. ed. Basil. 50 A. Creuzer 2. (S. die Anmerkungen, n. 14.)

Die Abhandlung des Plotin „Ueber die Schönheit" (Περὶ τοῦ καλοῦ) bildet das sechste Buch der ersten Enneade, S. 50 ff. nach der Ausgabe von Basel (1580 u. 1615). Einen Separatabdruck, mit ausführlichen Erklärungen, ließ Friedrich Creuzer erscheinen (Heidelberg 1814). Wir citiren nach diesem und nach der Ausgabe von Basel.

[2] Plat. de legg. Steph. 859 d. Bipont. 9. p. 15.

[3] Arist. Rhet. 1. c. 9. n. 3. 14. sqq.

schön", ruft in F. L. Stolbergs herrlicher Ballade, da er in der Schloßhalle die büßende Edelfrau erblickt, der navarresische Ritter aus,

„Sie ist schön wie Engel sind,
Und geduldig wie ein Kind."

Selbst der heilige Lucas bedient sich dieses Zuges, um uns den ersten Märtyrer zu malen: „Und es hefteten auf ihn das Auge Alle die im Hohen Rathe saßen: und sein Angesicht erschien ihnen wie das Angesicht eines Engels" [1].

Der allgemein herrschenden Anschauung nach findet sich somit die Schönheit nicht minder in rein geistigen Dingen, als in körperlichen. Ist nun aber der Geist für sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften empfänglich? kann überhaupt eine geistige Substanz als der Träger materieller Beschaffenheiten gedacht werden? Dann würde sie eben dadurch aufhören, unsichtbar, d. h. der sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich zu seyn; dann müßte weiter z. B. unsere Seele eben so gut weiß und grün, dreieckig oder rund seyn können, wie ein Stück Wachs. Wir müssen mithin nothwendig den Schluß ziehen, daß die Schönheit zu den übersinnlichen Eigenschaften der Dinge gehört; daß folglich weder die Thiere sie wahrnehmen, noch auch das menschliche Auge, das Ohr, der innere Centralsinn, die Phantasie, die sinnliche Urtheilskraft, mit Einem Worte das gesammte niedere Erkenntnißvermögen, sondern einzig jene Wesen welche mit Vernunft begabt sind. Schöne Dinge sind dem Auge sichtbar, dem Ohr vernehmbar, der Phantasie zugänglich, aber nicht die Schönheit der Dinge.

Eben dieses lehrt, fast mit denselben Worten, der heilige Augustin. „Es gibt viele schöne Dinge die sichtbar sind, allein die Schönheit, d. h. die Beschaffenheit vermöge deren sie schön sind, ist durchaus unsichtbar. Ebenso gibt es viele zweckmäßige Dinge die sichtbar sind: aber ihre Zweckmäßigkeit selbst, in welcher uns die Vorsehung Gottes entgegentritt, ist dem Sinne nicht zugänglich" 15). Und vor ihm hatte es Cicero ausgesprochen: „Die Schönheit, die Anmuth, die harmonische Einrichtung auch der dem Auge sichtbaren Dinge, nimmt kein anderes Sinnenwesen wahr, als der Mensch" 16). Auf dieser Ueberzeugung beruhte auch das bittere Wort des gewaltigen Redners gegen Verres in der Rede „Ueber die Bilder". Verres hatte auf Sicilien die Werke der Bildhauerei mit einer Wuth geraubt und an sich gebracht, die selbst seine Freunde Krankheit und Wahnsinn nannten. „Außerordentlich viel Geist freilich gehört dazu gerade nicht," sagt Cicero schneidend: „aber dennoch habe ich nie begreifen können, wie dieser Räuber für solche Dinge Sinn haben

[1] Apostelgesch. 6, 15. Vgl. Chrysost. in 2. Cor. hom. 7. n. 5. (tom. 10.)

sollte, da ich wußte, daß er gar nichts von einem Menschen hat. Endlich wurde es mir klar, daß er zu den Räubereien nur seine Hände hergab, und sich der Augen Anderer bediente" 17).

§. 3.

Zwei Einwendungen.

18. Zwei Einwendungen könnte man etwa noch geneigt seyn, gegen den von uns in dem Vorstehenden bewiesenen Satz geltend zu machen. Die eine beträfe zunächst den in der letzten Nummer entwickelten Beweis. Dieser geht nämlich davon aus, daß die Schönheit sowohl rein geistigen als körperlichen Dingen eigen sey. Nun könnte man aber behaupten wollen, der eigentlichen Bedeutung des Wortes nach seyen allein die körperlichen Dinge schön; das Uebersinnliche hingegen werde zwar auch schön genannt, aber lediglich der Analogie nach, metaphorisch, im übertragenen, uneigentlichen Sinne des Wortes.

Indeß wer uns diese Behauptung entgegenhalten wollte, der würde vielleicht in Verlegenheit kommen, wenn wir ihn ersuchten, sie zu beweisen. Jedenfalls steht sie in Widerspruch mit der allgemeinen Anschauung, wie sowohl aus den angeführten Zeugnissen Plotins, Plato's, St. Augustins, Cicero's, als aus vielen anderen hervorgeht, die uns im weiteren Verfolge unserer Erörterung begegnen werden. Und sie wird sich überdies entscheidend dadurch widerlegen, daß wir, ganz unabhängig von dem in diesem Kapitel behandelten Satze, das Wesen und den Begriff der Schönheit durch eine Definition bestimmen werden, nach welcher dieser Vorzug ohne Unterschied seines Wesens sowohl geistigen als körperlichen Dingen eigen seyn *muß*.

19. Etwas bedeutender als dieser Einwurf, kann sich auf den ersten Blick der zweite ausnehmen: in sofern wenigstens, als er schlechthin die Richtigkeit des ganzen Satzes in Frage zu stellen scheint, den wir vertheidigen. Es ist eine Thatsache aus dem Gebiete der Zoologie auf welche sich dieser Einwurf gründet.

Nach Aristoteles hat der Mensch bei jenen Genüssen, welche ihm durch das Gesicht und durch das Gehör zugänglich sind, nicht zu besorgen, daß er durch Uebermaaß fehle. Dieser Lehre erwähnt in Plutarchs „Tischgesprächen" Callistratus, und behauptet, „der Philosoph" habe mit Unrecht den Beweis für dieselbe darin finden wollen, daß allein die bezeichneten Genüsse ausschließlich für den Menschen bestimmt wären, während an den Genüssen welche durch die anderen Sinne vermittelt werden, auch die Thiere Theil hätten. „Denn wie die Erfahrung lehrt," sagt Callistratus, „empfinden allerdings auch von den Letzteren manche den einnehmenden Reiz der Musik: der Hirsch wird durch die Hirtenflöte

angelockt; den Stuten pflegt man bei der Paarung eine gewisse Melodie vorzublasen, welche νόμος ἱππιόδορος genannt wird; und Pindar sagt von sich selber, er sey da er ein Lied singen hörte, entzückt worden wie ein Delphin. Die Delphine nämlich springen auf, sobald sie Musik hören, richten freudig die Köpfe empor, und machen Bewegungen wie beim Tanze“ [1]. In ähnlicher Weise berichtet, nach ältern Schriftstellern, Muret von den Bären, sie fänden am Flötenspiel solches Gefallen, daß es den Hirten, wenn diese von ihnen bedroht seyen, oft gelinge, sie durch dasselbe zu besänftigen; und Aelian erzählt einen Fall der gleichen Art von den Wölfen [2].

Die Musik wird gewöhnlich zu den schönen Künsten gerechnet. Wie werden wir also unsern Satz, daß die Schönheit eine übersinnliche Beschaffenheit der Dinge sey, und nur von vernünftigen Wesen wahrgenommen werden könne, den angeführten Thatsachen gegenüber vertheidigen? Ohne große Mühe. Daß auch Thiere für Wirkungen der Musik empfänglich sind, anerkennen wir vollkommen; aber es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, diese Wirkungen müßten dadurch vermittelt werden, daß sie die Schönheit der Musik erkennen.

Zur Erklärung zunächst einige parallele Thatsachen, gleichfalls aus dem Gebiete der Zoologie. „Ein großer Naturforscher besaß unter seinen Hausthieren einen Affen, den er einst vermißte, und nach langem Suchen in der Bibliothek fand. Dort saß das Thier an der Erde, und hatte die Kupfer eines ungebundenen naturgeschichtlichen Werkes um sich her zerstreut. Erstaunt über dieses eifrige Studium des Hausfreundes, nahte sich der Herr, und sah zu seiner Verwunderung und zu seinem Verdruß, daß der Affe die sämmtlichen Käfer die er hie und da abgebildet gefunden, herausgespeist hatte“ [3]. Von der im Alterthum hochberühmten ehernen Kuh des Bildhauers Myron wird berichtet, sie habe wirklichen, lebendigen Kühen dermaßen ähnlich gesehen, daß bald der Stier, bald das zu saugen begehrende Kalb, bald der beutegierige Löwe, bald die Rinderbremse, sich durch das Kunstwerk habe täuschen lassen. Bekannter vielleicht noch als diese Züge, ist die Erzählung von den Trauben des Zeuxis an denen Sperlinge gepickt haben, oder von dem von Apelles gemalten Pferde, das von einem wirklichen angewiehert worden seyn soll [4].

Ich habe diese Züge den vorher aufgeführten „parallel“ genannt. Das sind sie in der That unter zwei Rücksichten: in beiden Fällen sind

---

[1] Plutarch. Symposiac. sive convival. disputat. lib. 7. quaest. 5.

[2] Muret. Var. lect. l. 12. c. 15. Aelian. de animalib. l. 2. c. 28.

[3] Goethe, Ueber Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der Kunstwerke. Werke (Stuttgart 1869) Bd. 34. S. 210.

[4] Vgl. Eduard Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten (Breslau 1834—1837) Bd. 2. S. 261.

es *schöne* Erscheinungen, Werke der Musik, der Malerei, der Sculptur, von denen Wirkungen auf vernunftlose Thiere ausgehen; und wiederum in beiden Fällen liegen diese Wirkungen insgesammt in jenem Gebiete des thierischen Lebens, dessen Aeußerungen zu dem Seyn und Wohlseyn, sey es des einzelnen Thieres sey es je seiner Art, in unmittelbarer Beziehung stehen.

Von den Wirkungen nun welche die abgebildeten Käfer auf den Affen, oder Myrons eherne Kuh, oder das Pferd des Apelles, oder die Trauben des Zeuxis ausübten, wird wohl niemand behaupten wollen, sie seyen Folgen *der Schönheit* dieser Bilder gewesen. Es bethätigten sich in denselben lediglich Regungen des Strebevermögens je in den verschiedenen Thieren, welche Regungen ihrerseits je eine entsprechende Thätigkeit *der sinnlichen Urtheilskraft*[1] zur Voraussetzung hatten. Und wodurch war diese Thätigkeit bedingt und veranlaßt? Einzig dadurch, daß die Bilder der Käfer, der Kuh, des Pferdes, der Trauben so gearbeitet waren, daß dieselben, von den Thieren durch den Gesichtsinn wahrgenommen, in deren sinnlicher Urtheilskraft die nämliche Apprehension verursachen mußten, und damit in ihrem Strebevermögen die nämlichen Regungen, welche naturgemäß in dieser Urtheilskraft und in diesem Strebevermögen der Anblick wirklicher Käfer, einer wirklichen Kuh, eines lebendigen Pferdes, oder wahrer Trauben zur Folge hat.

Kommen wir hiernach wieder auf die zuerst angeführten Beispiele, von Wirkungen der Musik auf manche Thierarten. Man braucht über das Leben der Thiere nicht einmal Beobachtungen angestellt zu haben, man braucht nur zu berücksichtigen, daß die Thiere mit einem Gehörsinn versehen sind, um überzeugt zu seyn, daß die Wahrnehmung des Schalles, daß Laute und Töne für das Leben des Thieres, für die Erhaltung und Förderung des einzelnen wie der Art, ihre Bedeutung haben müssen: denn die Weisheit Gottes trifft keine Einrichtung, welche ihres Zweckes entbehrte. Haben aber Laute und Töne für das Leben und Seyn des Thieres ihre Bedeutung, dann muß es nothwendig bestimmte Töne oder Tonreihen geben, deren Wahrnehmung durch den Gehörsinn dazu angethan ist, in der sinnlichen Urtheilskraft des Thieres bestimmte Apprehensionen oder Vorstellungen zu veranlassen von Dingen, welche zu seinem eigenen Wohlseyn oder zu dem der Art, überhaupt zu den natürlichen Zielen seines Strebens in fördernder oder feindseliger Beziehung stehen: und an diese Vorstellungen der sinnlichen Urtheilskraft müssen naturgemäß je entsprechende Strebungen oder sensitive Gefühle, Begehren, Lust, Freude, — Ekel, Schmerz, Furcht u. s. w., sich anschließen.

Wir haben uns vielleicht etwas kurz und abstract ausgedrückt; aber es ist hier nicht der Ort, Thatsachen eingehend zu behandeln die einer

[1] Vgl. oben S. 10, die Note.

anderen Wissenschaft angehören; zudem haben wir die Begriffe welche das Verständniß des Gesagten voraussetzt, anderswo hinlänglich festgestellt. Das was hier gesagt wurde, ist aber vollkommen genügend, um die Wirkung der Musik auf Thiere zu erklären. Wenn der Hirsch durch die Töne der Hirtenflöte angezogen, Bären und Wölfe durch dieselbe gesänftigt werden; wenn der νόμος ἱππιόβορος bei der Paarung günstig auf die Stute wirkt, und einst den Klängen der Cither, wo Arions Meisterhand sie schlug,

Delphine waren nachgezogen,
Als lockte sie ein Zauberwort[1]:

dann folgt aus solchen Thatsachen einzig das: Es gibt Tonreihen, welche die Hörnerven jener Thierarten in solcher Weise afficiren, daß dadurch bestimmte Vorstellungen in ihrer sinnlichen Urtheilskraft veranlaßt werden; und in natürlichem Anschlusse an diese Vorstellungen erzeugen sich weiter in dem Strebevermögen dieser Thiere die entsprechenden sensitiven Gefühle oder Strebungen. Die in Rede stehenden Wirkungen der Musik erklären sich mithin aus denselben physiologischen Voraussetzungen, auf die sich auch die entgegengesetzte Erscheinung gründet, daß manche Hunde bei gewissen Tonarten, oder bei Glockengeläute, zu heulen anfangen; oder die weiteren Thatsachen, daß das Pferd von Zittern befallen wird, wenn es das Brüllen des Löwen vernimmt oder das Geheul der Wölfe; daß die rothe Farbe den Elephanten zur Wuth reizt, oder die Taube sich fernhält von Orten, wo Lärm oder übler Geruch herrscht.

Damit wäre die Schwierigkeit welche sich gegen unseren Satz zu erheben schien, ziemlich einfach gelöst. Wir könnten schließlich noch hervorheben, daß der Richtigkeit desselben auch Aristoteles Zeugniß gibt. Denn er lehrt ja, wie wir oben (S. 30) Plutarch berichten hörten, „jene Genüsse, welche uns durch das Gesicht und das Gehör zugänglich sind, seyen ausschließlich für den Menschen bestimmt, und es hätten an denselben die Thiere keinen Antheil".

[1] A. W. Schlegel, in der Romanze „Arion".

Zweites Kapitel.

Die Schönheit ist zwar ein gemeinsamer Vorzug der körperlichen und der unkörperlichen Dinge; aber in den unkörperlichen erscheint sie in viel höherer Vollendung: die Welt der mit Erkenntniß und Freiheit ausgestatteten Wesen, namentlich deren ethische Seite, ist ihre eigentliche Sphäre.

20. Ein Gedanke wie dieser war es, der F. L. Stolbergs edle Seele bewegte, da er, vor mehr als hundert Jahren (1776), in seiner Ode an die Schönheit sang:

Deine heimische Laube
Blühet unter den Sternen nicht!
Aber auf Strahlen des Himmels
Schwebest oft zu Sterblichen du herab:
Lächelteſt mir oft
Von purpurnen Wangen des Morgens,
Oft vom Schimmer des Mondes
Und vom Spiegel des Sees den der Hain umkränzt
Sanfte Ruh' in die Seele,
Ahnungen und Himmelsgefühl!

Es ist nicht ein neues Merkmal der Schönheit, um das es sich in diesem Kapitel handelt. Der in der Ueberschrift ausgesprochene Satz bildet vielmehr eine Folgerung, welche sich aus der im ersten Kapitel festgestellten Wahrheit mit Nothwendigkeit ergibt. Dieses werden wir zunächst zeigen, hiernach aber in zwei weiteren Paragraphen den Beweis liefern, daß sowohl von der Socratischen als von der christlichen Philosophie ganz dieselbe Lehre vorgetragen wurde. In dieser Thatsache haben wir dann offenbar wieder eine werthvolle Bestätigung der Wahrheit, welche wir im ersten Kapitel zu begründen suchten.

§. 1.

Beweis des Satzes aus inneren Gründen.

Die Schönheit der körperlichen Dinge ist überaus vergänglich. Die geistigen Wesen besitzen jene Vorzüge, welche sie mit den körperlichen Dingen gemein haben, immer in viel höherer Vollendung, als diese. Die vorzüglichste Seite der mit Vernunft begabten Wesen ist aber diejenige, durch welche sie der ethischen Ordnung angehören.

21. Es gibt unter den Vorzügen welche wir an den sichtbaren Dingen schätzen, wohl nicht Einen, der so unstät wäre, so rasch wieder verginge, wie ihre Schönheit.

„Warum bin ich vergänglich, o Zeus?“ so fragte die Schönheit.
‚Schuf ich doch‘, sagte der Gott, ‚nur das Vergängliche schön!‘
Und die Liebe, die Blumen, der Thau und die Jugend vernahmen's,
Alle gingen sie weg, weinend, von Jupiters Thron.

Freilich ist es ein falsches Princip, aus welchem Goethe im zweiten Verse die Thatsache erklären zu wollen scheint; aber die Thatsache selbst ist vollkommen wahr. Der Frühling ist unter den Jahreszeiten die unzuverlässigste und die kürzeste. Die schönsten Kränze welken am schnellsten, die lieblichsten Blumen verblühen zuerst. Je feiner die Frucht, desto mehr bedarf es um sie vor Fäulniß zu schützen; je vollkommener ein Organismus, um so leichter ist er der Zerstörung zugänglich. Die Nachtigall schlägt nicht drei Monate des Jahres. Die erhebendsten Naturerscheinungen dauern fast nur Augenblicke: der Regenbogen, die Fata Morgana, die lichte Silberwolke, von den Strahlen der scheidenden Sonne mit Gold umsäumt, der lebensfrohe Schmetterling in dem Schmelz seiner lebendigen Farben, der Sonnenaufgang mit seiner Pracht, mit seiner das Herz erweiternden Wonne, sie zeigen sich gleichsam nur um die Sehnsucht wachzurufen, und wieder zu verschwinden ohne dieselbe befriedigt zu haben.

Wie im hellen Sonnenblicke
Sich ein Farbenteppich webt,
Wie auf ihrer bunten Brücke
Iris durch den Himmel schwebt,

So ist jede schöne Gabe
Flüchtig, wie des Blitzes Schein;
Schnell in ihrem düstern Grabe
Schließt die Nacht sie wieder ein[1].

Auch an dem Menschen bewährt sich das, insofern er der körperlichen Ordnung angehört und ihren Gesetzen unterworfen ist. „Wie Gras sind seine Tage, und wie die Blume des Feldes sproßt er auf und verblüht. Der Wind geht hin über sie, und sie bleibt nicht stehen, und man kennt nicht mehr ihre Stelle“[2]. Goethe behauptet, der Mensch befinde sich auf dem Gipfel seiner höchsten Schönheit nur einen Augenblick; jedenfalls ist die Periode der vollen Blüte auch im menschlichen Leben weit kürzer, als alle übrigen. Würde es der Materie wohl so schwer seyn, die Schönheit festzuhalten, wenn diese nicht eine bessere Heimat hätte, als die sichtbare Welt?

---

[1] Schiller, Die Gunst des Augenblicks.
[2] Ps. 102, 15.

22. Es ist eine bekannte Wahrheit, daß die körperliche Substanz, wenn sie gleich verschiedene übersinnliche Eigenschaften mit der geistigen gemein hat, dieselben doch nie in jener Vollkommenheit besitzt wie die Letztere. Das Seyn, die Einheit, die Wahrheit, die Gutheit, die Vollkommenheit, sind gemeinsame Attribute der Geister und der Körper; aber wenn sie in beiden denselben Namen tragen, und dem Wesen nach übereinstimmen, so finden sie sich doch in viel größerer Vollendung in der einfachen Substanz, als in der zusammengesetzten, eben weil jene ihrer Natur nach viel höher steht. Dasselbe wird mithin auch in Rücksicht auf die Schönheit der Fall seyn. Die geistige Substanz, als die vorzüglichere, muß ihrer Natur nach für die Schönheit ein viel größeres Maaß von Empfänglichkeit besitzen; die Schönheit muß, wie jeder andere übersinnliche Vorzug, in dem Geiste eine Vollendung erreichen können, in welcher der Stoff sie gar nicht mehr zu fassen im Stande ist.

Jede vernünftige Creatur gehört nun überdies einer doppelten Ordnung an. Ihr Wesen, und die eine Seite ihres Lebens, die physische, wird bestimmt durch die nothwendigen, ihrem eigenen Einflusse sich vollständig entziehenden Gesetze der Natur, welche der Ausdruck des Gedankens der schaffenden Weisheit sind; die andere Seite dagegen, die ethische, ist (insofern wir von der Gnade absehen) ihr eigenes Werk. Dieselbe gestaltet sich je nach dem Maaße der freien Unterordnung des geschaffenen Willens unter den Willen des Schöpfers: denn ihr Wesen ist die Uebereinstimmung des sich selbst bestimmenden endlichen Geistes mit den Normen der *lex aeterna*, des ewigen Gesetzes, das von dem „Könige der Geister" ausgeht. In dieser freien Uebereinstimmung ihres Strebens, und dadurch ihres gesammten Seyns, mit dem Wollen des unendlich Guten liegt der eigentliche Zweck aller Vermögen der vernünftigen Creatur, liegt dieser Creatur selber letztes Ziel, ihre eigentliche Vollendung; wie die Blüte und die Frucht zum Keime, so verhält sich die Letztere zu jenem Seyn, welches der Creatur durch die unabänderlichen Gesetze der physischen Ordnung zu Theil wird. Und eben hierauf, daß sie dasjenige als ihr eigenes Werk zu setzen vermag und wirklich setzt, was in der übrigen Schöpfung ausschließlich das Werk ihres Urhebers ist, die Uebereinstimmung ihres gesammten Seyns mit der höchsten Weisheit und der absoluten Gutheit, eben auf diesen ihren Vorzug gründet sich vor Allem ihr hoher Rang vor den übrigen Wesen, denen der Schöpfer nicht die Gabe der vernünftigen Erkenntniß verlieh, und darum auch nicht das Vermögen, zu wählen.

Wenn mithin der vernünftige Geist groß erscheint in der physischen Ordnung, so ist er in der ethischen noch um Vieles größer: und es müssen eben in dieser auch seine Vorzüge ihre höhere Vollendung erreichen.

Indem wir diese Folgerung hier insbesondere in Rücksicht auf die Schönheit geltend machen, setzen wir freilich etwas voraus was wir noch nicht bewiesen haben: daß nämlich die Schönheit der ethischen Ordnung nicht fremd ist, vielmehr zwischen der einen und der anderen eine möglicherweise sehr enge Beziehung besteht. Daß diese Voraussetzung indeß weder neu noch gewagt ist, das wird sich sehr bald ergeben. Ueberdies haben wir bereits im ersten Kapitel Plotin, Aristoteles und Plato von der „Schönheit der Tugend" und von „schönen Handlungen" reden hören, und Schiller von der „schönen Unschuld" und „dem schönsten Leben". Kommen Wendungen dieser Art überhaupt häufig vor, werden sie von niemand beanstandet, indeß mit der intellectuellen Seite des Lebens der vernünftigen Creatur die Schönheit viel seltener in Verbindung gebracht wird: so geht hieraus ohne Zweifel hervor, daß in der Voraussetzung um die es sich handelt, nichts weiter liegt, als eine allgemein herrschende Anschauung. Daß auch Stolberg von der Beziehung der Schönheit zur ethischen Ordnung überzeugt war, und zwar von einer unlösbaren, überaus innigen Beziehung, das ergibt sich aus den folgenden Versen, welche gleichfalls der schon erwähnten Ode angehören:

Himmlische Urschönheit —
Oder wie nennen die Sterblichen dich
Welche besser noch dich kennen, als Homer,
Plato, Klopstock und Ossian —
Bist du der olympischen Tugend
Schwester, oder sie selbst?

§. 2.

Die Lehre der Socratischen Schulen.

Ob es gegründet sey, wenn wir in Fragen der Aesthetik die Anschauungen der älteren Wissenschaft berücksichtigen. Plotin und die Neuplatoniker. Cicero. Die Stoa; Seneca. Plato.

23. Philosophische Wahrheiten werden nicht durch Zeugen festgestellt, sondern durch innere Gründe: und nur auf solche, nicht auf Auctoritätsbeweise, kann die wissenschaftliche Erkenntniß sich stützen. Man würde deßungeachtet irren, wenn man der Meinung seyn wollte, als thäten wir etwas Zweckloses, wenn wir bei dem gegenwärtigen, und noch bei manchem anderen Satze der Aesthetik den Nachweis liefern, daß auch Andere, ja daß gerade die bedeutendsten Vertreter der Wissenschaft in früheren Jahrhunderten gerade so gedacht haben, wie wir. Oder wäre es denn etwa nicht eine unerträgliche Anmaßung, wenn wir uns zutrauen wollten, allein durch eigene Kraft Fragen lösen zu können, an deren Beantwor-

tung von Alters her die begabtesten Geister gearbeitet haben, und die nichtsdestoweniger heute noch, und heute vielleicht mehr als jemals, als *Fragen* betrachtet werden? Würde es nicht anderseits als eine unverantwortliche Vernachläßigung zu bezeichnen seyn, wenn wir bei Erörterungen über Gegenstände von solcher Schwierigkeit, wie sie unwidersprechlich manche Punkte der Aesthetik bieten, nicht darauf bedacht wären, jene Schätze klarer und bestimmter Erkenntniß möglichst zu verwerthen, welche die Forschung längst vergangener Zeiten glücklich zu Tage gefördert hat? wenn wir es versäumten, auf dunklem Wege uns zu orientiren an einem Lichte, welches die Vorsehung dessen „von dem alles Wissen ausgeht, bei dem es war vor der Weltzeit“ [1], weit mehr um kommender Generationen willen hat aufflammen lassen, als zum Frommen derjenigen vor deren Augen es zuerst sich entzündete?

Dazu kömmt zuletzt noch der Umstand, daß wo es sich um einen Begriff und sein Wesen, also um die Bedeutung eines Wortes handelt, über diese doch ohne Zweifel diejenigen zu vernehmen sind, welche sich des Wortes bedienen, und mit dem Begriffe rechnen. Unter dieser Rücksicht hat mithin, in einer Untersuchung über das Wesen der Schönheit, das Zeugniß weiser Männer ganz eigentliche wissenschaftliche Beweiskraft.

In diesem Sinne wolle man uns verstehen, wenn wir hier, und ebenso auch im weiteren Verlaufe unserer Erörterung, sowohl der Lehre der, mittelbar oder unmittelbar, von Socrates ausgegangenen Schulen, als der Anschauung der christlichen Philosophie, eingehende Berücksichtigung zu Theil werden lassen. Stellt sich als das Ergebniß dieses Verfahrens heraus, daß wir in allen wesentlichen Punkten mit jener Wissenschaft übereinstimmen, für welche die Menschheit am meisten Grund hat, Gott dem Herrn dankbar zu seyn, dann ist das ein Resultat, welches *wir* unserseits als einen Gewinn von hohem Werthe anzusehen uns erlauben, während es dabei ja einem Jeden unbenommen bleibt, hinsichtlich der Bedeutung desselben seine eigene Ansicht zu haben.

24. Plotin spricht unsere Lehre wiederholt mit klaren Worten aus. In der Abhandlung „Ueber die Schönheit“ zählt er eine Menge schöner Gegenstände auf, die theils der körperlichen theils der intellectuellen Ordnung angehören; darauf fährt er fort: „Die Schönheit der Seele ist jegliche Tugend: und sie ist schön in vollerem Sinne des Wortes, als alle vorher genannten Dinge“ 18). Zu derselben Ansicht bekennen sich mit ihrem Begründer alle übrigen Anhänger der neuplatonischen Philosophie.

Bei Cicero lesen wir, „die ethische Schönheit sey mit der Tugend Eines und dasselbe, und beide nur dem Begriffe nach verschieden“ 19);

---

[1] Omnis sapientia a Domino Deo est, et eum illo fuit semper, et est ante aevum. Eccli. 1, 1.

darauf gibt er, als die gewöhnliche, diese Definition: „Schön ist dasjenige, was mit der hohen Würde des Menschen übereinstimmt, und mit jenen Vorzügen seiner Natur, durch die er sich von den übrigen Sinnenwesen unterscheidet" 20). Wenn in diesen Worten unser Satz minder ausdrücklich ausgesprochen erscheint (er ließe sich indessen unschwer daraus folgern), so trägt Cicero denselben an einer anderen Stelle um so entschiedener vor: „Von dem Weisen sagt man mit Recht, daß er schön sey; denn die Züge des Geistes sind schöner, als die des Leibes" 21).

Noch weiter ging die Schule des Zeno, wenn sie an dem Grundsatze festhielt, „allein der Weise sey schön" 22). „Könnten wir sie sehen," schrieb in diesem Geiste Seneca an den Lucilius, „könnten wir sie sehen, die Seele des Guten, wie schön, wie verehrungswürdig, wie leuchtend zugleich in Würde und Anmuth müßte sie vor uns stehen! ... Niemand würde seyn, dessen Herz nicht heiße Liebe zu ihr entflammte. Jetzt freilich hemmen vielerlei Dinge unsern Blick, blenden unser Auge durch zu starken Glanz, oder umgeben es mit Finsterniß. Aber hat man nicht Mittel, wodurch man das Auge des Leibes zu schärfen und zu reinigen pflegt? ebenso würden wir, wenn wir nur von unserm inneren Auge den Schleier wegnehmen wollten, die Tugend zu schauen im Stande seyn, auch da, wo noch der Leib sie verdeckt, Armuth sie verbirgt, Niedrigkeit und Schmach sie umschatten. Ja schauen würden wir sie, diese Schönheit, auch unter niedriger Hülle [1]. Aber auch die Erbärmlichkeit der schlaffen, characterlosen Seele würde uns sichtbar werden, so sehr sie auch der Glanz des Reichthums umschimmert, und das falsche Licht, hier des Geldes, dort der Macht, unser Auge zu blenden sucht. Dann würden wir verstehen, wie verächtlich das ist was wir bewundern, Kindern gleich, die jede Spielerei glücklich macht. Ein Ring oder ein Armband, die man um ein kleines Stück Geld kauft, ist ihnen lieber als Geschwister und Eltern. ... Wir bewundern mit dünnem Marmor bekleidete Wände: wir betrügen unsere Augen, indem wir ja wissen was darunter liegt. Und wenn wir die Decken unserer Säle vergolden, freuen wir uns da nicht der Lüge? es ist uns ja nicht unbekannt, daß das Gold nur faules Holz bedeckt. Doch nicht Wände und Decken allein pflegt man mit einem dünnen Glanze zu überziehen; schau' alle jene, die in der Welt etwas gelten: ihre ganze Herrlichkeit ist Vergoldung. Oeffne die Augen, und du wirst sehen, wieviel Erbärmlichkeit unter der dünnen Glanzschicht sich birgt" [2].

---

[1] Cernemus, inquam, pulchritudinem illam, quamvis sordido obtectam.

[2] Nec tantum parietibus aut lacunaribus ornamentum tenue praetenditur: omnium istorum quos incedere altos vides, bracteata felicitas est. Inspice, et disces sub ista tenui membrana dignitatis quantum mali lateat. Seneca, ep. 115.

Wir haben also für unseren Satz schon die Auctorität von drei der vorzüglichsten philosophischen Richtungen des heidnischen Alterthums. Wie vielfach auch die Gegensätze waren in welchen sich die Stoa, die neue Academie und der Neuplatonismus bekämpften, in diesem Punkte stimmten sie überein; und wie manchen Satz sie vielleicht aus den Theorien Plato's verwerfen zu müssen glaubten, in der Lehre von der Schönheit hielten sie an den Grundsätzen ihres Meisters fest. Denn die Socratische Philosophie, wie Plato sie in seinen Dialogen niedergelegt, bildete allerdings unverkennbar die gemeinschaftliche Quelle, aus welcher sie ihre Ansichten über die Schönheit geschöpft hatten, und unter diesen auch den Satz von welchem wir handeln. Als Beleg dafür nur einige Stellen.

25. Im „Staatsmann" wird einfach die Lehre ausgesprochen, daß die unkörperlichen Dinge „an Werth, Bedeutung und Schönheit" alle übrigen überragen, aber den Sinnen unzugänglich, und nur für die Vernunft erkennbar seyen [1].

Im Eingange des „Protagoras" sagt Socrates einem Freunde, er habe so eben einen Mann gesehen, einen Fremden aus Abdera, der viel schöner sey als Alcibiades. Der Freund ist darüber sehr erstaunt: „und dieser Fremde war so schön, daß du über ihn den Sohn des Clinias vergessen konntest?" „Bester Mann," antwortet Socrates, „wie sollte denn nicht, wo die höchste Weisheit ist, dort auch die höchste Schönheit seyn?" [2]

Theätet ist nach der Beschreibung im Eingange des Dialogs der seinen Namen trägt, seinem Aeußeren nach häßlich: er hat eine aufgeworfene Nase, und hervorstehende Augen, beides wie Socrates selbst, „nur nicht so stark wie dieser". Im Verlauf der Unterredung aber sagt Socrates zu ihm: „Du bist wirklich schön, Theätet, und ganz und gar nicht häßlich, wie Theodorus von dir gesagt hat. Denn wer verständig zu reden versteht, der ist schön und gut" [3].

Solchen Anschauungen entspricht denn auch die Anweisung welche im „Gastmahle" Diotima, die weise Frau aus Mantinea, dem Socrates gibt. „Wer in der rechten Weise vorgehen will, der muß . . . die Schönheit wie sie der Seele eigen ist, für etwas Vorzüglicheres halten, als jene des Leibes. Und wenn darum jemand eine edle Seele hat, sich aber dabei durch sein äußeres Aussehen wenig empfiehlt, so muß ihm das dennoch genug seyn, einem Solchen seine Neigung und seine Liebe zuzuwenden" [4].

Und wieder aus den gleichen Anschauungen geht, am Schlusse des „Phädrus", das schöne Gebet des Socrates hervor: „O guter Pan, und

---

[1] Plat. Polit. Steph. p. 285 c. 286 a. Bipont. vol. 6. p. 64 sq.
[2] Plat. Protag. Steph. p. 309 b. c. Bipont. 3. p. 85.
[3] Plat. Theaetet. Steph. p. 143 e. 185 c. Bipont. 2. p. 51. 142.
[4] Plat. Conviv. Steph. p. 210 b. Bipont. 10. p. 245 sq.

ihr anderen Götter dieses Ortes alle, verleihet mir, daß meine Seele schön werde, und mein Aeußeres mit dem Innern übereinstimme; und lasset mich für reich den Weisen halten" 23).

§. 3.

Die Anschauung der christlichen Philosophie.

Clemens von Alexandria. Gregor von Nazianz. Origenes. Clemens nochmals und Basilius der Große. Ambrosius und Augustin. Bernhard von Clairvaux. Johannes Chrysostomus.

26. Das zuletzt gegebene Gebet, sowie die zwei Stellen aus Plato's „Protagoras" und „Theätet", führt Clemens von Alexandria an, und fügt dann, erklärend, die Bemerkung hinzu: „Denn Socrates lehrte, die Tugend sey die Schönheit der Seele, und umgekehrt ihre Häßlichkeit das Laster" 24). Und wie die besseren Richtungen der heidnischen Speculation insgesammt, so bekannte sich auch die christliche Philosophie zu dieser Lehre. Clemens beruft sich auf jene drei Worte des Socrates, und die ihnen zu Grunde liegende Anschauung Plato's, welche auch die Ueberzeugung der Stoa gewesen sey, eben in der Absicht, um zu beweisen, daß die Griechen viele ihrer Lehren der Theologie der Hebräer und ihren heiligen Büchern, der „βάρβαρος φιλοσοφία", entlehnt haben. Er betrachtete also die in Rede stehende Anschauung als eine solche, die dem Geiste der göttlichen Offenbarung durchaus gemäß sey, an welcher mithin auch die christliche Philosophie festhalten müsse. Und das konnte wohl auch keinem Zweifel unterliegen. Denn derselbe Geist der in den Sprüchen (31, 30) durch Salomon uns belehrt hatte, daß „Leibesanmuth bald vergeht und Schönheit eitel ist", derselbe erfüllte ja den Verfasser des Buches der Weisheit, da er (4, 1) bewundernd ausrief: „O wie schön ist ein keusches Geschlecht in seiner Klarheit!" Darum tritt diese Lehre, daß die Schönheit in der Sphäre der mit Erkenntniß und Freiheit ausgestatteten Wesen ihren eigentlichen Sitz habe, daß sie nirgends in vollerem Glanze leuchte als in der ethischen Ordnung, bei den Vertretern der christlichen Wissenschaft wo möglich mit noch größerer Entschiedenheit hervor, als bei den heidnischen Philosophen.

„Ein Mann, welcher schön seyn will," sagt abermals Clemens, „der schmücke das was in dem Menschen das Schönste ist, den Geist, und lasse ihn mit jedem Tage an Schönheit zunehmen" 25). Ausführlicher legt er wiederholt dieselbe Wahrheit den Frauen ans Herz. „Nicht mit den Gaukeleien einer trügerischen Kunst sollen sie sich das Gesicht einreiben; wir wollen sie eine andere, eine verständige Kunst lehren, sich zu zieren. Die höchste Schönheit ist die innere, wie wir oft gesagt; wenn

der heilige Geist die Seele schmückt, und seinen Glanz über sie ausgießt: Gerechtigkeit, Besonnenheit, Festigkeit, Selbstbeherrschung, Liebe zu Allem was gut ist, und dazu Schamhaftigkeit, die lieblichste Farbe die je gesehen wurde“ [1]. „Im Herzen also sollen sie ihren Schmuck tragen, durch Schönheit des inneren Menschen sich empfehlen. Denn allein in der Seele hat die Schönheit und die Häßlichkeit ihren Sitz; darum ist allein der Tugendhafte in Wahrheit schön und gut“ 26).

Die treue Befolgung dieser Vorschrift der christlichen Ethik rühmt Gregor von Nazianz an seiner Mutter und an seiner Schwester. „Sie liebte nicht den Putz,“ sagt er von der Letzteren, der heiligen Gorgonia; „ohne Schmuck zu seyn, das war ihre Schönheit“ 27). Von der heiligen Nonna aber, seiner Mutter, redet er also. „Andere Frauen sind stolz auf ihre Schönheit, mag sie nun Werk der Natur seyn oder der Kunst. Sie kannte nur Eine Schönheit, die Schönheit der Seele, das Streben, in ihrem Herzen nach Kräften das Ebenbild Gottes zu bewahren oder wieder aufzufrischen; durch Schminke und andere Künste sich zu zieren, überließ sie den Schauspielerinnen“ [2].

Schlechthin menschliche Tugend, welche der natürlichen Ordnung angehört, hat der christlichen Lehre zufolge keinen besonderen Werth: die Tugend des Christen, und deßhalb auch seine eigentliche Schönheit, ist übernatürlich. Darum hörten wir schon vorher Clemens die Schönheit der Seele als das Werk des heiligen Geistes darstellen. Vernehmen wir jetzt des großen Alexandriners größeren Schüler, wie er begeistert diese übernatürliche Schönheit erhebt. „Wer es erfaßt hat,“ spricht er, „was jene Schönheit der Braut ist, welche der Bräutigam liebt, der Sohn Gottes selbst, jene Herrlichkeit der Seele sage ich, die da leuchtet in überirdischer, in mehr als himmlischer Schöne; der wird sich schämen, mit demselben Namen, der Schönheit, noch die Leibesschönheit eines Weibes, eines Jünglings, eines Mannes zu ehren: denn die eigentliche Schönheit faßt ja das Fleisch nicht [3], das nichts ist als Häßlichkeit. Denn alles Fleisch ist wie Gras, und seine Herrlichkeit, jene die als die so genannte Schönheit am Weibe oder am Jüngling das Auge fesselt, ist einer Blume gleich, wie der Prophet spricht: ‚Alles Fleisch ist wie das Gras, und all' seine Herrlichkeit wie die Blume des Feldes. Das Gras wird welk und die Blume fällt ab: aber das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit‘“ [4].

Eine solche Auffassung von dem Werthe der Schönheit des Leibes vorausgesetzt, kann es uns nicht sehr befremden, wenn uns bei mehreren

---

[1] Clem. Alex. Paedag. 3. c. 11. Potter. 291.

[2] Greg. Naz. or. 18. al. 19. funebr. in patr. n. 8. ed. Maur. 335.

[3] Τὸ γαρ κυρίως κάλλος σαρξ οὐ χωρεῖ.

[4] Orig. de orat. n. 17. ed. Maur. p. 226.

kirchlichen Schriftstellern, namentlich bei den älteren, die Ansicht begegnet, der menschgewordene Sohn Gottes sey seiner leiblichen Gestalt nach nicht schön gewesen. Die Worte des Propheten Isaias 53, 2. 3. beziehen sie nicht ausschließlich auf die Zeit seines Leidens, sondern überhaupt auf seine Erscheinung dem Leibe nach. Nicht als ob der Herr, auch in seiner äußeren Erscheinung, nicht voll Würde und Majestät, voll herzgewinnender Liebenswürdigkeit gewesen wäre; aber jenen Vorzug, oder vielmehr jenen Schatten eines Vorzuges wollte er nach ihrer Ansicht nicht an sich tragen, welcher in den Augen des fleischlich gesinnten Menschen das Höchste zu seyn pflegt. „Der Herr selbst", sagt Clemens von Alexandria, „war seiner äußeren Gestalt nach unschön, wie durch Isaias uns der heilige Geist bezeugt: ‚Wir haben ihn gesehen, und es war nicht Wohlgestalt an ihm noch Schönheit; ohne Zier war seine Gestalt, unscheinbar vor den Menschen' (Is. 53, 2. 3). Und doch, was ist liebenswürdiger als der Herr? Aber nicht durch jene Schönheit des Fleisches zeichnete er sich aus, welche Schein ist, sondern durch die wahre Schönheit der Seele und des Leibes; jene ist die Liebe, die des Fleisches ist Unsterblichkeit" 28). An einer anderen Stelle heißt es: „Nicht ohne Grund wollte der Herr in unscheinbarer Gestalt erscheinen: damit nämlich nicht etwa seine Wohlgestalt und äußere Schönheit unsere Augen so auf sich zöge, daß wir darüber seine Worte unbeachtet ließen; damit wir nicht das Unsichtbare vergäßen, indem wir unsere Liebe dem zuwendeten, was vergänglich ist" [1]. In demselben Geiste erklärt der heilige Basilius die Worte eines anderen Propheten (Ps. 44, 5), in welchen die Schönheit des menschgewordenen Sohnes Gottes gefeiert wird. „‚Mit deiner Schönheit' spricht er; das will sagen, mit deiner unsichtbaren Gottheit. Denn das ist die wirkliche Schönheit [2], jene, welche über alle menschliche Wahrnehmung und Fassungskraft hinausliegt, und nur dem betrachtenden Geiste sich offenbart. Die Jünger erkannten seine Schönheit, wenn er ihnen die Gleichnisse erklärte; Petrus und die Söhne des Donners schauten dieselbe sichtbar auf dem Berge, da sie hervorbrach strahlender als der Glanz der Sonne, da sie gewürdigt wurden, wie das erste Leuchten seiner glorreichen Erscheinung mit ihren Augen zu sehen" [3].

---

[1] Clem. Al. Strom. l. 6. c. 17. Potter. 818.

[2] τὸ ὄντως καλόν.

[3] Bas. in ps. 44. n. 5

Die Ansicht über das Aeußere des Herrn, welche in den angeführten Zeugnissen Clemens und Basilius vertreten, haben wir nicht in dem Sinne hier erwähnen wollen, als ob wir dieselbe für maaßgebend hielten. Die Stellen sollten lediglich unseren Satz bestätigen, daß die Schönheit der ethischen Ordnung, beziehungsweise der übernatürlichen, jene weit überrage, welche die körperlichen Dinge ziert. Vgl. unten N. 423.

Es geht aus diesen Stellen klar genug hervor, wie die Heroen der wahren Wissenschaft im christlichen Alterthum von der Schönheit dachten: ganz so, wie wir es in der Ueberschrift dieses Kapitels ausgesprochen haben. Die eigentliche, die wirkliche, die wahre Schönheit, τὸ κυρίως κάλλος wie sich Origenes, τὸ ὄντως καλόν wie sich Basilius der Große, τὸ ἀληθινὸν κάλλος wie sich Clemens ausdrückt und mit ihnen alle Richtungen der Socratischen Weisheit, das ist die Schönheit der Geister: und sie besteht vorzugsweise in der wahren Vollendung der vernünftigen Creatur, das ist in der vollen Harmonie ihres Sinnes und ihres Strebens mit der Weisheit und Liebe Gottes. Freilich, der Sensualismus und der Materialismus, die Philosophie des Fleisches, vermag sich zu solchen Ideen nicht zu erschwingen; sie besitzt kein Auge für Wesen die sich nicht mit Händen greifen lassen, und es kömmt ihr vor wie ein Traum, wenn sie von einer unsichtbaren Schönheit reden hört. Aber wer hat geträumt, jene großen Geister, deren Licht jetzt schon durch Jahrtausende der Menschheit leuchtet, oder diese wortreichen gedankenarmen Männer der Wissenschaft von gestern, die uns zu beweisen suchen (und es gelingt ihnen fürwahr), daß sie allen Geistes baar sind, und wie die Thiere kein höheres Vermögen haben als eine träumende Phantasie? Doch es ist hier noch nicht der Ort, auf ihre Lehren einzugehen.

27. Nicht anders als die griechischen Väter, dachten über unseren Gegenstand die beiden Säulen der abendländischen Kirche in Hippo und Mailand. Nach dem heiligen Augustin ist „die ganze Schönheit der Seele Tugend und Weisheit" 29); nach Ambrosius ist „die Schönheit der Seele aufrichtige Tugend, Erkenntniß der himmlischen Wahrheit ihre Zier" 30). Schönheit des Leibes hat ihren Werth. „Wir sagen gewiß nicht, daß Leibesschönheit Tugend sey; aber wir verachten darum nicht die Anmuth: pflegt ja auch die Züchtigkeit selbst die Wangen mit Schamröthe zu übergießen, das Auge zu verschönern. Und gleichwie der Künstler besser arbeitet im gefügigeren Stoff, so leuchtet jene schöner in der schöneren Form" 31). Aber unvergleichlich höher als sie steht doch immer die Schönheit der Seele. „Dem Citherspieler gleich, aber wenn sie anders nüchtern ist nur mit der Spitze der Finger, rührt die Seele wie musicalische Saiten das Gemüth und die Sinnlichkeit, und läßt in harmonischen Accorden die edlen Gefühle und die Regungen des Herzens ertönen, indem sie bei jedem Gedanken, bei jedem Werke Sorge trägt, daß all ihr Streben und all ihr Thun den Einklang wahre. So ist denn die Meisterin die Seele, der Leib das Instrument; so ist es ein Anderes das gebietet, ein Anderes das dient: ein Anderes was wir sind, ein Anderes was wir unser nennen. Liebt einer die Schönheit der Seele, so liebt er uns; liebt einer die reizende Gestalt des Leibes, so liebt er nicht

den Menschen selbst, sondern die Schönheit des Fleisches, die so bald verblüht und abfällt" 32).

Und weil sie so bald verblüht und abfällt, schon darum ist diese Letztere nach St. Augustin nicht wahre sondern „falsche" Schönheit [1], „der niedrigste, der unterste Grad der Schönheit" [2], „ein vergängliches, fleischliches Gut, überaus werthlos und klein" [3], „häßlich im Vergleich mit der Schönheit der Seele" 33). Darum „läßt Gott sie auch den Bösen zu Theil werden, damit die Guten nicht glauben, sie sey ein hohes Gut" 34). Darum nennt der heilige Geist sie Eitelkeit. Nicht als ob sie es ihrer Natur nach wäre: sondern „in Folge der Verkehrtheit der Seele, welche die Sünde ist und die Strafe der Sünde, wird jede körperliche Creatur das was Salomon sagt: ‚Eitelkeit der eitlen Geister und nichts als Eitelkeit. . .' Nicht ohne Grund hat er hinzugesetzt ‚der eitlen Geister'; denn nimmst du die eitlen Geister weg, welche dem Niedrigsten nachlaufen wie wenn es das Höchste wäre, dann ist der Leib nicht Eitelkeit, sondern es leuchtet auch an ihm entsprechende Schönheit, aber freilich die niedrigste" 35). Darum endlich ist es nicht zunächst die Schönheit des Leibes, sondern die viel vorzüglichere der Seele, die Gerechtigkeit, durch welche wir Gott ähnlich sind und seiner Schönheit Wiederschein. „Was ist die Gerechtigkeit, so sie in unserem Herzen wohnt, was ist jegliche Tugend durch die wir recht und weise leben anders, als die Schönheit des innern Menschen? Und fürwahr, viel mehr durch diese Schönheit, als dem Leibe nach, sind wir geschaffen nach dem Bilde Gottes. . . Wenn wir also die Schönheit des Geistes nicht in körperlicher Ausdehnung finden, nicht in der angemessenen Stellung verschiedener Theile, sondern in einem Vorzuge welchen der Sinn nicht erkennt, nämlich in der Gerechtigkeit, und wenn eben diese Schönheit es ist, die uns wieder zu Ebenbildern Gottes macht: dann dürfen wir sicher auch die Schönheit Gottes selbst, der uns nach seinem Bilde gemacht hat, und so oft aufs neue dieses sein Bild in uns wiederherstellt, nicht in irgend einer körperlichen Masse und Ausdehnung suchen; dann müssen wir auch überzeugt seyn, daß er eben darum unvergleichlich schöner ist als die Seelen der Gerechten, weil er unvergleichlich heiliger ist als sie" 36).

Nicht viel weniger als acht Jahrhunderte später sprach dieselbe Wahrheit, die Lehre des Augustinus und des Ambrosius, des Gregorius und Basilius, des Clemens und Origenes, des Socrates und seiner Schüler, mit derselben Entschiedenheit der letzte Kirchenvater aus, der Heilige von

---

[1] „Falsa". Epist. 3. al. 151. ad Nebridium n. 4.

[2] „Pulchritudo ima, extrema." De vera relig. c. 40. n. 74. 75.

[3] „Bonum minimum, temporale, carnale, infimum." De civit. Dei 15. c. 22. — Contra epist. Manichaei c. 42.

Clairvaux. „Was ist unter allen äußeren Vorzügen des Menschen, das im Vergleich mit der Schönheit irgend einer gottesfürchtigen Seele nicht gering und häßlich erschiene dem, der richtig schätzen gelernt hat? Und was hat sie aufzuweisen, die Gestalt dieser Welt die dahingeht, das gleich käme der Schönheit jener Seele, welche das Kleid des alten Menschen von Erde abgelegt, und mit der Zier dessen sich umkleidet hat, der vom Himmel stammt; der Seele, welche statt des Geschmeides Tugend schmückt, die höher ist und reiner als der Himmel, und heller als die Sonne leuchtet?" 37)

28. Die Vorschrift für das Leben welche aus dem in Rede stehenden Satze fließt, war schon in mehreren der von uns gegebenen Zeugnisse angedeutet. Eingehender entwickelt dieselbe aber ein Kirchenlehrer den wir bisher noch nicht vernommen haben, Johannes Chrysostomus. „‚So einnehmend ist das Gesicht,' sagst du, ‚es ist so wunderschön!' Ist wunderschön nicht auch die Blume der Erde? muß sie nicht dennoch welken? So schaue denn auch hier nicht auf das blühende Gesicht, sondern dringe tiefer ein mit deinem Geiste; wende ab den Sinn von jener schönen Oberfläche, und frage, was sich darunter birgt. . . ‚Aber das Auge ist so voll Ausdruck und so weich, so fein geschnitten sind die Brauen, die Wimper so reizend gefärbt, der Blick so sanft, die Züge so mild und fesselnd.' Bedenke abermals, daß alles dies nichts Anderes ist als Haut und Sehnen, Adern und Muskeln. Dann denke dir dieses schöne Auge vor Alter welk und matt, durch Krankheit oder vor Kummer trübe, im Zorn geschwollen und entzündet; ist es da nicht widerwärtig? wird es nicht rasch entstellt, verliert es seinen Glanz nicht schneller als ein Bild? Und jetzt erhebe deinen Geist zu jener Schönheit, welche die wahre Schönheit ist [1]. ‚Aber ich sehe ja die Schönheit der Seele nicht,' erwiderst du. Du siehst sie, sobald du nur willst. Denn gleichwie man schöne Menschen im Geiste sich vorstellen und bewundern kann, auch wenn sie nicht gegenwärtig sind, so kann man auch die Schönheit der Seele ohne leibliche Augen schauen. Hast du nicht oft schon im Geiste dir eine schöne Gestalt gemalt, und fühltest du dich da von dem Gebilde nicht angezogen? So male dir jetzt auch die Schönheit der Seele, und freue dich ihrer Liebenswürdigkeit. ‚Aber was keinen Körper hat,' sagst du, ‚das kann man ja nicht sehen.' Fürwahr, vollkommener schaut unser Geist Solches, als körperliche Dinge. Bewundern wir nicht auch die Engel und die Erzengel, die wir doch nicht sehen? bewundern wir nicht ein edles Herz und eine tugendhafte Seele? Du selbst wirst einen Menschen den Gerechtigkeit ziert und Selbstbeherrschung, mehr bewundern, als jenes schöne Gesicht. So du darum einen siehst der Unterdrückung leidet, der Unbill

[1] ἐπὶ τὸ κάλλος τὸ ἀληθινόν.

und Verfolgung geduldig trägt, dann liebe solche Menschen, statt sie bloß zu bewundern, und sollten sie auch vor Alter gebeugt und schwach seyn. O gewiß, eine solche Schönheit der Seele findet auch im Alter noch viele Freunde und Bewunderer; denn sie wird niemals welk, hört nimmer auf zu blühen. Nach solcher Schönheit laßt uns Alle trachten; und um selbst ihrer theilhaftig zu werden, laßt uns jene Seelen aufsuchen und lieben, die sie besitzen" [1].

Drittes Kapitel.

Ein zweites Merkmal der Schönheit tritt uns entgegen in der Thatsache, daß schöne Erscheinungen angenehm sind, insofern es uns Genuß bringt sie zu erkennen, und unsern Geist in ihrer Anschauung verweilen zu lassen.

§. 1.

Beweis des Satzes.

Die Stoa; Maximus von Tyrus; die Aesthetiker der Neuzeit; Aristoteles. St. Augustin. Leibniz; Thomas von Aquin.

29. „Daß Schönes uns wohlgefällt, ist solange die Welt steht, die ursprüngliche Veranlassung gewesen, es von Gleichgültigem oder Häßlichem zu unterscheiden" [2]. In der That erscheint die in der Ueberschrift dieses Kapitels bezeichnete Eigenschaft der Schönheit unter allen ihren Merkmalen als dasjenige, welches uns auf ihr Daseyn überhaupt aufmerksam macht: und das Erste und das Letzte woran wir denken da wir einen Gegenstand „schön" nennen, ist der Genuß den uns derselbe gewährt. Wie die Stoa lehrte, ist die Schönheit „ihrer Natur nach genußbringend, und man wird ihrer niemals satt" 38). „Ob du auch den Namen Schönheit gebrauchst," schreibt der Platoniker Maximus von Tyrus, „immer drückst du doch den Genuß aus. Denn die Schönheit würde nicht mehr Schönheit seyn, wenn sie nicht der Gegenstand bedeutenden Genusses wäre" 39). Ganz dieselbe Auffassung vertreten in vollster Uebereinstimmung alle Aesthetiker der Neuzeit, wenn wir von Baumgarten absehen. Ihnen Allen „war eine Schönheit die nicht gefiele, uns nicht vergnügte, wie sie sich ausdrückten, eben so undenkbar, als eine Wahrheit, die sich nicht einsehen ließe" [3].

---

[1] Chrys. in epist. 2. ad Corinth. hom. 7. extr.

[2] Lotze, S. 25. (Citirt 18.)

[3] Lotze, S. 25. — In den angeführten Worten hat Lotze freilich nur die Aesthetiker bis auf Lessing im Auge; daß der Satz indessen auch in Rücksicht auf die

Unter dieser allgemeinen Rücksicht kann der Satz von dem wir handeln, am wenigsten der Gegenstand einer eigentlichen Beweisführung seyn. Denn einen Jeden dem nicht alles Gefühl für Schönheit abgeht, lehrt es ja die eigene innere Erfahrung, daß wir schöne Dinge gern sehen, daß es uns Freude macht sie zu betrachten, daß ihre Anschauung uns angenehm ist und wir daran Vergnügen finden. Wer das nicht weiß, den kann man nicht davon überzeugen. Aristoteles wurde einmal gefragt, warum man mit schönen Menschen gern lange verkehre. „So fragt ein Blinder," war seine Antwort 40).

Der schöne Gesang der Sirenen bezauberte nach dem alten Mythus Alle die ihn vernahmen, kein Sterblicher konnte der hinreißenden Macht seines Wohllauts widerstehen [1]. An ähnlichen Zügen von dem fesselnden Reize der Schönheit ist die griechische Mythologie bekanntlich reich. Aber wir übergehen lieber die Dichtungen einer Welt, welche, bei aller Feinheit ihres Gefühls für die Schönheit, im Hintergrunde doch fast immer die gröberen Reize des sinnlichen Genusses finden mußte. Nicht allein christlicher, sondern in der That auch weit mehr geeignet, uns vor der Verwechselung wesentlich verschiedener Dinge sicher zu stellen, ist die Erinnerung an einen Zug aus dem irdischen Leben des Herrn, den ja auch die religiösen Künste schon oft für ihre Aufgabe verwerthet haben. Als der heilige Petrus, wie wir oben Basilius den Großen sagen hörten, „von dem Erlöser gewürdigt wurde, auf dem Berge mit den Söhnen des Donners das erste Aufleuchten seiner Glorie zu sehen", und nun, von Freude trunken, alles Andere vergessend und „nicht wissend was er sagte" [2] ausrief: „Herr, hier ist gut seyn für uns, hier laß uns Hütten bauen!" — da war es ja eben nichts Anderes, was ihn überwältigte, als das Entzücken, die hohe Seligkeit des Genusses, den er im Anschauen der überirdischen Schönheit des Gottmenschen empfand.

Hören wir noch den heiligen Augustin. „Was wartet unser im Himmel?" heißt es in einer Predigt, die er in der Basilica der heiligen Perpetua zu Carthago hielt; „was wartet unser im Himmel? Nichts weniger, als Derjenige selbst, welcher den Himmel erschaffen hat. Der Preis deines Glaubens ist dein Gott; ihn wirst du besitzen, er selber will der Lohn derer seyn welche ihm dienen. Schauet rings um euch her, Christen, das ganze geschaffene Universum an, Himmel, Erde, Meer, und Alles was ihr seht am Himmel, und auf der Erde, und im Meere: wie schön ist Alles das, wie bewunderungswürdig, wie entsprechend und

---

Späteren wahr ist, ausgenommen höchstens die strengeren Vertreter der Schule Herbarts, ergibt sich aus dem ganzen ersten Buche von Lotze's „Geschichte".

[1] Homer, Odyssee 12, 39 ff.

[2] Luc. 9, 33.

angemessen eingerichtet! Ergreift euch Freude und Bewunderung bei diesem Anblick? Ohne Zweifel. Warum? Weil das Universum schön ist. Aber was ist dann der, welcher es ins Daseyn rief! Ihr würdet von Sinnen kommen, glaube ich, wenn ihr die Schönheit der Engel sähet. Aber was muß dann der Schöpfer der Engel seyn! O Habsucht, was kann dir genug seyn, wenn Gott selbst dir nicht genug ist?" [1]

30. Weniger klar vielleicht, als der bisher zunächst berücksichtigte allgemeine Gedanke, mag in dem Bewußtseyn der Meisten die nähere Bestimmung hervortreten, welche im zweiten Theile der Ueberschrift dieses Kapitels ausgedrückt ist; auch in den wissenschaftlichen Arbeiten der neueren Zeit wird diese Bestimmung, wenn wir nicht irren, minder stark betont. Dagegen finden wir dieselbe bei Leibniz scharf hervorgehoben, und noch entschiedener bei Thomas von Aquin.

Nach Leibniz ist die Schönheit der Dinge ihre Vollkommenheit, insofern dieselbe, da wir sie erkennen, uns Genuß gewährt; eben in diesem Genusse der sich mit der Anschauung des Gegenstandes verbindet, liegt seiner Erklärung zufolge das Merkmal, welches die Schönheit von anderen genußbringenden Eigenschaften unterscheidet 41). In voller Uebereinstimmung hiermit (was den Punkt betrifft um den es sich handelt), lehrt der heilige Thomas: „Als schön bezeichnet man dasjenige, welches anzuschauen Genuß bringt" 42).

Eingehender aber und bestimmter spricht sich Thomas bei einer anderen Veranlassung aus. Er hat dort den Satz aufgestellt: „Der eigentliche Grund der Liebe ist die Gutheit der Dinge" 43). Die dritte Einwendung hiergegen lautet: „Nach der Lehre des Areopagiten nimmt nicht allein die Gutheit unsere Liebe in Anspruch, sondern auch die Schönheit" 44). Auf diese Einwendung nun antwortet der heilige Kirchenlehrer folgendermaßen. „Allerdings ist auch die Schönheit Grund der Liebe. Aber es sind auch, concret und in ihrem objectiven Seyn genommen, die Schönheit und die Gutheit identisch; nur dem Begriffe nach unterscheiden sie sich. Die Gutheit der Dinge nämlich ist jene Beschaffenheit derselben, vermöge deren sie sich eignen, der Gegenstand des Strebens zu werden: darum wird jedes Ding welches gut ist, wesentlich so beschaffen seyn, daß in demselben das Strebevermögen Genuß findet. Insofern dagegen ein Ding schön ist, muß es wesentlich so beschaffen seyn, daß das Strebevermögen Genuß darin findet, daß wir es anschauen oder erkennen. Darum stehen auch von unseren Sinnen jene vorzugsweise zur Schönheit in Beziehung, durch die wir vorzugsweise erkennen, das Auge nämlich und das Ohr insofern sie der Vernunft dienen; sichtbare Dinge sind es ja bekanntlich und Töne, denen man Schönheit zuzuschreiben

[1] Aug. de Scripturis serm. 19. al. 4. n. 5.

pflegt, während man den Objecten der anderen Sinne diesen Vorzug nicht zuspricht: einen Geschmack oder Geruch nennt niemand ‚schön'. Es tritt mithin in dem Begriffe der Schönheit zu jenem der Gutheit ein Merkmal hinzu, eine gewisse Beziehung des Dinges nämlich zum Erkenntnißvermögen; ‚gut' heißt ein Ding, insofern einfach es selbst dem Strebevermögen angenehm ist: ‚schön' hingegen, insofern schon seine bloße Erkenntniß (dem Strebevermögen) angenehm ist" 45).

Wie in dem in der vorigen Nummer behandelten allgemeineren Gedanken, so ist auch in dieser näheren Bestimmung des Genusses den schöne Erscheinungen uns gewähren, eine Thatsache ausgesprochen welche der inneren Erfahrung angehört. Diese Thatsache mag freilich, wie wir schon sagten, in dem Bewußtseyn Vieler kaum hervortreten; durch einen eigentlichen Beweis läßt sie sich hier noch nicht weiter feststellen: aber es dürfte wohl auch schwerlich jemand ihr seine Anerkennung zu versagen geneigt seyn, der überhaupt im Stande ist, die Vorgänge des inneren Lebens mit einander zu vergleichen, und über ihre eigenthümliche Beschaffenheit zu urtheilen.

§. 2.

Eine Hypothese der Sprachforschung über die Etymologie des Wortes „schön", als weitere Bestätigung unsers Satzes.

31. Wenn übrigens, wie wir vorher bemerkten, die zuletzt hervorgehobene nähere Bestimmung des Genusses den die Schönheit gewährt, gegenwärtig selbst von der deutschen Wissenschaft wenig berücksichtigt zu werden scheint, so kann man das um so auffallender finden, als, einer sehr begründeten Hypothese der Sprachforschung zufolge, gerade die deutsche Sprache in dem Worte „schön" eben diese Bestimmung an erster Stelle, und unmittelbar sogar diese allein, zum Ausdruck bringt. In welcher Weise?

„Schön" heißt mittelhochdeutsch *schoene* (auch *schône*), althochdeutsch *scôni* und *scaoni*, gothisch *skauns* [1]. Die gemeinsame Wurzel aller dieser Wörter ist das indogermanische *skav*, welches in dem althochdeutschen *scawôn* oder *scauwôn* (mittelhochdeutsch *schouwen*, gothisch *skavjan*,) „am deutlichsten vorliegt", und dessen „Grundbedeutung im deutschen Worte ‚schauen' erhalten ist" [2]. Der Umstand, daß sich in den angeführten Adjectiven (*schoene* u. s. w.) der Buchstabe *n* findet, welchen die ent-

[1] Vgl. Müller und Zarncke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch (1866). Schade, Altdeutsches Wörterbuch (1866). Diefenbach, Vergleichendes Wörterbuch der gothischen Sprache (1851).

[2] Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie (4. Aufl. 1873) S. 97. 151.

sprechenden Zeitwörter (*schouwen* u. s. w.) nicht haben, läßt sich gegen diese Ableitung keineswegs geltend machen. Dieser Buchstabe characterisirt vielmehr das Wort als Participium der vergangenen Zeit der leidenden Form; denn eine der Endungen dieser Participialform in den indogermanischen Sprachen ist eben *na* (*ne, ni, n* u. s. w.).

Das angeführte indogermanische *skav* drückt, wie die von ihm stammenden, gleichfalls schon genannten Zeitwörter, das bedächtige Sehen aus, das Verweilen des Auges bei einem Gegenstande[1]: es ist, ganz wie unser „schauen" oder „anschauen", soviel wie „besehen", „betrachtend ansehen", lateinisch *considerare, contemplari, specular.* Diese Bedeutung tritt auch in den weiteren Ableitungen ganz offenbar hervor: wie (althochdeutsch) *scawida* oder *scauwida* Betrachtung, *scawôd* Anschauung *intuitus*, *scawunga* („Schauung") Betrachtung, lat. *consideratio, contemplatio*[2].

Sowie nun der in skav noch allgemeine und weitere Begriff in dem gothischen *us-skavs* oder *skaus* (*cautus* vorsichtig) sich verengert, indem zu dem generischen „Schauen" das Merkmal der Sorge (Vorsicht) hinzutritt: ebenso verengert sich in dem gothischen *skauns* (schön) der nämliche allgemeine Begriff nach einer anderen Richtung: es verbindet sich nämlich mit demselben das Merkmal der Befriedigung, der Freude, welche das Schauen gewährt[3]. *Skauns, scôni, schoene* heißt, als Mittelwort der vergangenen Zeit, ‚geschaut', prägnant ‚mit Befriedigung, mit Vergnügen geschaut'.

In diesem Resultate der Sprachforschung liegt offenbar eine beachtenswerthe Bestätigung des Satzes, den wir in diesem Kapitel behandeln. Die germanischen Sprachen drücken, um den Begriff der Schönheit zu bezeichnen, eben jenes Merkmal dieser Beschaffenheit aus, das an derselben am klarsten hervortritt, und durch welches wir Thomas von Aquin und Leibniz ihr eigentliches Wesen characterisiren hörten. Denn „schön", *schoene, scaoni, skauns*, heißt ein Gegenstand in sofern, als „es uns Genuß bringt ihn zu erkennen, und in seiner Anschauung zu verweilen".

---

[1] Curtius, a. a. O. S. 98.

[2] Vgl. Schade, Altd. Wörterbuch.

[3] Nach Curtius, a. a. O. S. 98.

Zweiter Abschnitt.

Die Gutheit, die Liebe, und der Genuß.

32. „Eine vorläufige Characteristik" der Schönheit wollten wir geben, indem wir jene drei Sätze ausführten welche den Inhalt des vorhergehenden Abschnitts bilden. Denn das Wesen der Schönheit genau zu bestimmen, dazu genügen diese Sätze freilich noch keineswegs. Es kann sich allerdings wie eine Definition ausnehmen, wenn wir, den im letzten Kapitel angeführten Gedanken von Leibniz und dem heiligen Thomas entsprechend, sagen, die Schönheit sey „jene Beschaffenheit der Dinge, vermöge deren dieselben, nur insofern wir sie betrachten, uns gefallen", oder „vermöge deren ihre Erkenntniß, an und für sich und ohne jede anderweitige Rücksicht, uns Genuß gewährt". Aber eine volle klare Einsicht in das Wesen der Schönheit können uns diese Bestimmungen doch nicht vermitteln. Immer erhebt sich ihnen gegenüber die Frage: worin besteht denn schließlich jene Beschaffenheit der Dinge? was *ist* dieselbe ihrem eigentlichen Wesen nach? *warum* gewährt schon die bloße Anschauung oder Erkenntniß schöner Dinge uns Genuß?

Es ist interessant zu hören, in welcher Weise nach Lotze's Darstellung für die *deutsche* Philosophie, nach Allem und trotz Allem was für die Aesthetik Baumgarten, Winkelmann, Lessing, Kant, Herder und Schiller geleistet hatten, bezüglich des Wesens der Schönheit die Fragen dieser Art sich häuften. Die Erörterungen der Genannten insgesammt „sprachen zwar von einem Maaßstabe in uns, an dem gemessen die eine Erscheinung schön, die andere häßlich wird: aber die Natur dieses Maaßstabes und den Inhalt seiner Forderungen gaben sie nicht an. Nur darin waren sie einig, daß sie ihn nicht in dem suchten, was nur dem einzelnen Geist in seiner Einzelheit und Veränderlichkeit zukommt, sondern in irgend einem beständigen Zuge der allgemeinen geistigen Organisation, die sich in allen Einzelnen mit gleichförmiger Anlage, obwohl nicht mit gleicher Feinheit der Entwickelung wiederholt.

„Aber selbst über den Werth dieses Allgemeinen blieb Zweifel. War es am Ende nicht doch nur die allgemeine Beschränktheit des menschlichen Geistes, welche die Bedingungen für die Empfindung der Schönheit erzeugt? so daß nicht nur niedere Geschöpfe, sondern auch höhere Geister des Gefühls für sie entbehren, und Alles was wir unter dem Namen der Schönheit verehren, ähnlich wie der Glanz des Regenbogens, eine nur für bestimmte Standpunkte der geistigen Entwickelung vorhandene Erscheinung ist? Dieser Gedanke geht ausgesprochen und unausgesprochen vielfach durch die Untersuchungen der vorher genannten Forscher. Dem unbefangenen Gefühle entspricht er sehr wenig; stets wird dieses seine eigene Lust an der Schönheit durch den Nachweis zu rechtfertigen suchen, das was uns begeistere, entspreche einem allgemeinen Bedürfnisse aller Geisterwelt, und schmeichele uns keineswegs nur durch eine besondere Lichtbrechung, die unserm beschränkten Sinne wohlthue.

„Aber auch das Gelingen dieses Nachweises würde uns nicht völlig befriedigen, sondern ein zweites Bedürfniß wecken. Denn auch so wäre die Schönheit noch nicht zu dem Rechte gekommen das wir für sie begehren: sie wäre zwar ein allgemeiner Schein den die Dinge für alle Geister werfen; aber was wäre sie für die Dinge selbst, als deren Verdienst unser unmittelbares Gefühl sie doch zu verehren liebt? Scheinen der Geisterwelt die Dinge schön nur durch einen für diese selbst gleichgültigen Zufall, der bald diese bald jene ihrer Eigenschaften, und vielleicht die unbedeutendsten von allen, in günstige Beziehungen zu der auffassenden Thätigkeit der Geister bringt? erwecken die Dinge gleichsam nebenher und im Vorüberstreifen in uns den Eindruck der Schönheit, nicht durch ihre wesentliche Natur, sondern durch irgend einen Nebenzug, der für sie bedeutungslos ist, aber uns wohlthut, oder durch irgend eine zu uns eingenommene veränderliche Stellung, die ohne Werth für ihre eigene Entwickelung, aber günstig ist für die Erregung unseres Wesens? und ist es endlich hier dieser dort jener Zufall, worauf solchergestalt die Eindrücke der verschiedenen Schönheiten beruhen, Zufälle ohne inneren Zusammenhang, und ohne andere als diese formale Aehnlichkeit, eben diese Thatsache einer augenblicklichen Uebereinstimmung des Eindruckes mit der auf ihn wartenden Empfänglichkeit zu erzeugen?“ [1]

Einer so vielseitigen Unsicherheit in Rücksicht auf das Wesen der Schönheit, wie sie Lotze in diesen Fragen characterisirt, würde die neuere Philosophie sicher nicht anheimgefallen seyn, wenn sie etwas weniger Selbstgefühl gehabt, und sich hätte entschließen können, auf den Fundamenten welche hervorragende Meister früherer Zeiten gelegt, rüstig weiter zu bauen, statt dieselben zu zerstören und Alles von Grund aus neu

[1] Lotze, S. 114 f. (Citirt 18.)

machen zu wollen. Denn was wir im dritten Kapitel des ersten Abschnittes von dem heiligen Thomas gehört, das enthält ja bereits auf alle jene — für eine Wissenschaft die mehr denn zwei Jahrtausende jünger ist als Socrates, wahrlich nicht ehrenvollen — Fragen die bestimmteste Antwort.

33. Nur Ein Bedürfniß unseres Geistes mag auch durch die Aufschlüsse des heiligen Kirchenlehrers allein nicht ganz befriedigt erscheinen. Lotze gibt demselben Ausdruck wenn er, bald nach der oben angeführten Stelle, sagt: „Nicht in verschiedenen Fällen möchten wir die Schönheit von verschiedenen Gründen, sondern in allen von Einem und demselben Grunde herleiten, der nur reich und biegsam genug wäre, um in unzählig mannichfaltigen Unterschieden immer derselbe zu seyn." Angedeutet freilich ist in den Worten des heiligen Thomas auch dieser „Eine und derselbe Grund": aber nicht mit so klarer Bestimmtheit, daß die kurz gefaßte Belehrung, welche Thomas überdies nur gelegentlich gibt, für sich allein genügen könnte, uns das Wesen der Schönheit mit voller Zuverläßigkeit, und soweit es angeht erschöpfend, erkennen zu lassen.

Offenbar sind wir, insofern wir hierzu gelangen wollen, darauf angewiesen, jene Bestimmung weiter zu entwickeln und zu vertiefen, die wir am Schlusse des ersten Abschnittes gewonnen, und in den zwei oben (S. 52) gegebenen Ausdrücken für die Schönheit zusammengefaßt haben. Um das mit Erfolg thun zu können, ist es aber unerläßlich, daß wir zunächst eine Untersuchung anstellen über das Wesen des Genusses, und die verschiedenen Arten bestimmen, welche unter diesen Gattungsbegriff fallen. Hat doch selbst Schiller erkannt, daß die Fragen der Aesthetik ohne „eine bündige Theorie des Vergnügens" sich nicht beantworten lassen[1]. „Eine bündige Theorie des Vergnügens" aber setzt klare und richtige Anschauungen über die Liebe und die Gutheit voraus. Eine Untersuchung über diese Punkte bildet deßhalb den Inhalt der zunächst folgenden Kapitel.

[1] Vgl. Schiller, Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. (Werke, Stuttgart 1836, Bd. 11. S. 511.)

Erstes Kapitel.

Die Gutheit.

§. 1.

Die Gutheit im Allgemeinen.

Der letzte Grund jeder Liebe ist die jeder strebenden Natur anerschaffene Liebe zu sich selber. Definition der Gutheit, nach Aristoteles und Thomas von Aquin. Nicht der Begriff der Gutheit, aber ein wesentliches Merkmal derselben, liegt in der Uebereinstimmung ihres Trägers mit einem strebenden Wesen.

34. Wie jedem Geschöpfe das er ins Leben rief, so hat Gott auch der Natur des Menschen eine mit ihrem innersten Wesen verwachsene Grundrichtung auf sie selbst eingepflanzt, eine Tendenz oder einen unüberwindlichen Hang, eine innere Nöthigung, vermöge deren sie sich selbst und ihre allseitige Vollendung, ihre Glückseligkeit, unausgesetzt und habituell so zu sagen bejaht, dieselbe soviel an ihr ist, beständig gewissermaßen setzt, und wie durch ein unwiderstehliches Gewicht gezogen, sich zu derselben immer und unter allen Umständen neigt und hindrängt. Mit anderen Worten: der Mensch kann nicht anders, als sich selbst lieben; denn mit dem Worte „Liebe" hat die Sprache eben das Wesen der bezeichneten Grundrichtung unserer Natur bezeichnen wollen. Jeder Mensch liebt sich mit einer Nothwendigkeit, welche in dem Wesen seiner Natur liegt, und er würde nur dann aufhören, sich zu lieben, wenn er aufhörte, zu seyn. Und diese Liebe des Menschen zu sich selber ist die ausschließliche Wurzel, von welcher alle Strebethätigkeiten deren er fähig ist, ausgehen; sie ist die Bedingung, ohne welche keine einzige Strebung in ihm entstehen kann; sie ist der letzte Grund, auf welchen sämmtliche Aeußerungen seines Strebevermögens sich zurückbeziehen, und von welchem gelöst keine weitere Liebe, auch nicht die „uneigennützigste" und selbstloseste, kein Verlangen, keine Hoffnung, kein Schmerz, kein Haß, keine Furcht, keine Freude denkbar ist. Doch wir wollten von der Liebe erst in einem späteren Kapitel handeln; hier sollte zunächst von der Gutheit die Rede seyn.

Was ist die Gutheit, das heißt jene Eigenthümlichkeit der Dinge, um deren willen man sie als „gut" bezeichnet? Das eben characterisirte uns anerschaffene Streben, dessen nächsten Gegenstand unsere eigene Natur und die Vollendung derselben bildet, muß sich naturgemäß auf alle jene Dinge ausdehnen, welche eine Beschaffenheit zeigen, vermöge deren sie

seiner natürlichen Richtung entsprechen und gleichsam innerhalb derselben liegen, oder vermöge deren sie es unterstützen, und die Verwirklichung seines Zieles begünstigen. Insofern also, das ist die Antwort auf die eben ausgesprochene Frage, insofern ein Ding der Gegenstand unseres Strebens wird, oder dazu angethan ist es zu werden, in sofern nennen wir es „gut". Somit ist die Gutheit der Dinge *jene ihre Beschaffenheit, vermöge deren sie sich eignen, der Gegenstand des Strebens zu werden* 46).

35. Diese Definition erklärt freilich das eigentliche Wesen der Gutheit nicht erschöpfend; sie characterisirt dasselbe nur durch seine Beziehung zur Thätigkeit des Strebens, indem sie es als den eigentlichen und einzigen Gegenstand derselben bezeichnet. Aber dieses Wesen vollständig zu durchschauen, und es unmittelbar, und unabhängig von jener Beziehung auszudrücken, das ist der menschlichen Vernunft nun einmal nicht gegeben. Indeß sind wir doch im Stande, noch einen kleinen Schritt weiter zu thun, indem wir die „Beschaffenheit" um die es sich handelt, näher bestimmen.

Der erste, und der eigentliche Gegenstand unseres Strebens ist, wie wir gesagt haben, je unsere eigene Natur, und deren Vollendung; in der uns anerschaffenen Nöthigung vermöge deren wir uns selbst lieben, gründet darum jedwede Aeußerung unseres Strebens irgend einem Dinge gegenüber: und es ist keine Liebe denkbar, welche von dieser Liebe unser selbst unabhängig und gelöst wäre. Daraus folgt aber, daß kein Ding das Object unseres Strebens werden kann, welches nicht in irgend einer Weise *Eines ist* mit unserer Natur; oder anders, das nicht unserer Natur gegenüber, in irgend einer Weise, in der Beziehung *der Uebereinstimmung* steht. „Jedes Wesen", lehrt Thomas von Aquin, „richtet naturgemäß sein Streben und seine Liebe auf sich selber, und auf das was *ihm gut* ist. Nun gehört es aber zum Wesen der Liebe, daß, wer liebt, sein Streben auf das richte, was gut ist *für den Gegenstand seiner Liebe*. Daraus folgt, daß der welcher liebt, mit dem Gegenstande seiner Liebe in irgend einer Weise *Eines bilden* muß" 47).

Wir können hiernach die vorher gegebene Definition in diese andere umwandeln: „*Die Gutheit der Dinge ist ihre Uebereinstimmung mit einem anderen Wesen, insofern sie dadurch sich eignen, für dieses der Gegenstand des Strebens zu seyn.*

Eingehender begründet haben wir das hier Gesagte in der Abhandlung „Das Gemüth, und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie", N. 16 f. 22 ff. (2. Aufl. S. 37 ff. 43 ff.), auf welche wir hiermit verweisen.

§. 2.

Die innere Gutheit.

I.

Alle Dinge welche dem vernünftigen Geiste gegenüber in der Beziehung der thatsächlichen Uebereinstimmung stehen, sind eben dadurch naturgemäß der Gegenstand seiner Liebe. Auch unpersönliche Dinge können Eigenschaften haben, auf welche sich die bezeichnete Beziehung gründet. Zwei Definitionen für die innere Gutheit.

36. Wir haben zwei Definitionen der Gutheit im Allgemeinen gegeben, in deren zweiter übrigens die erste nach einer gewissen Seite nur weiter entwickelt wird. Es ist jetzt nothwendig, daß wir die drei besonderen Rücksichten ins Auge fassen, unter welchen die Dinge sich eignen können, der Gegenstand unseres Strebens zu seyn, unter welchen sie darum, aber je in verschiedenem Sinne, als „gut" bezeichnet zu werden pflegen.

Wenn es wahr ist, was wir in Uebereinstimmung mit der Lehre des Aristoteles und des heiligen Thomas ausgesprochen haben: daß nämlich die unserer Natur anerschaffene Liebe zu sich selbst das Princip, die Wurzel, die wesentliche Bedingung, die bewegende Grundkraft bildet in jeder und in allen Strebungen deren wir fähig sind; dann muß eben diese Liebe unserer Natur zu sich selbst ohne Zweifel überaus stark, überaus lebendig, wirksam, energisch seyn. Wer das bedenkt, den wird es nicht wunder nehmen, wenn wir weiter folgern: Weil wir naturgemäß unser eigenes Wesen lieben, darum richtet sich naturgemäß unser bejahendes Streben, unsere Liebe, auf alle Dinge, in welchen wir Vorzüge unseres eigenen Wesens wahrnehmen, — welche sich uns darstellen als mit unserer Natur thatsächlich übereinstimmend, als uns ähnlich, als ihrer Form und Beschaffenheit nach identisch mit uns, als unter dieser Rücksicht gewissermaßen Eines mit uns.

Diese Wahrheit hat die Wissenschaft von Alters her gelehrt. „Jeglich Wesen liebt, was ihm ähnlich ist," lesen wir im Buche Sirach (13, 19); und nach Aristoteles „freut Alles sich dessen was ihm gleicht, und ist darum dem Menschen der Mensch das Liebste" 48). Ἰσότης φιλότης. „Gleichheit ist Liebe," lautet ein griechisches Sprüchwort, das gleichfalls Aristoteles anführt[1]. Plato aber läßt in seinem Dialoge „Ueber die Freundschaft" den Socrates zu Lysis also sprechen: „Die Dichter, wenn ich nicht irre, sagen:

---

[1] Arist. Ethic. Nicom. 9. c. 8.

> Immer führet den Gleichen der Gott zum Gleichen, und läßt sie Kennen lernen einander . . .

Und ist dir nicht derselbe Gedanke auch schon in den Schriften der Weisen begegnet, daß nämlich jedes Wesen naturgemäß das lieben muß, was ihm ähnlich ist?" 49) Mit Aristoteles und Plato stimmt Cicero überein: „Nichts schlingt das Band der Liebe fester, als die Harmonie edler Seelen. Denn weil sie einerlei Neigungen haben und gleiches Streben, darum liebt jeder den andern ganz wie sich selbst; und es tritt das ein, was Pythagoras als die Vollendung der Freundschaft betrachtete: es wird aus mehreren Einer" 50). Bei Boetius endlich heißt es: „Verschiedenheit stößt immer ab, Aehnlichkeit zieht an. Und wo immer ein Wesen von einem andern angezogen wird, da steht es offenbar mit demselben in dem Verhältnisse natürlicher Uebereinstimmung. . . Alles strebt dem zu was ihm gleicht" 51).

37. Aber gilt der Satz den wir hiermit festgestellt haben, nur in Rücksicht auf vernünftige Wesen, oder ist derselbe auch wahr, wenn es sich um unpersönliche, rein körperliche Dinge handelt? Wenn wir beweisen, daß nicht bloß vernünftige Wesen, sondern auch körperliche Dinge dem erkennenden Geiste gegenüber in dem Verhältnisse der thatsächlichen, actuellen Uebereinstimmung stehen können, dann wird die Antwort auf diese Frage nicht mehr zweifelhaft seyn. Es ist aber nicht schwer, jenen Beweis herzustellen.

Der Art und dem Wesen nach ganz dieselbe, wie sie zwischen dem vernünftigen Geiste und anderen gleichartigen Wesen besteht, kann freilich die Uebereinstimmung zwischen jenem und rein körperlichen Dingen nicht seyn. Denn gleichartige Substanzen sind einander „ähnlich" in dem vollen Sinne dieses Wortes: das heißt es finden sich gewisse Vorzüge in der einen, und es finden sich der Art nach die nämlichen Vorzüge, mehrere derselben oder auch nur Einer, gleichfalls in der anderen 52). — Das, sagen wir, ist, wo auf der einen Seite ein vernünftiger Geist, und auf der anderen ein körperliches Ding steht, nicht möglich. Aber wenn die körperlichen Dinge derselben Eigenschaften, wie die geistigen Substanzen, auch nicht theilhaftig seyn können, so finden sich doch in den Ersteren manche Vorzüge, welche mit den Eigenschaften der geistigen Wesen gewissermaßen in Proportion stehen, und als eine Art von Copien derselben in verjüngtem Maaßstabe erscheinen, insofern sie ihnen analog, und so zu sagen parallel sind 53). So ist in der heiligen Taufe die Abwaschung des Leibes mit Wasser das vollkommen entsprechende Zeichen der Wirkung dieses Sacraments; denn gleichwie das Wasser die Flecken des Leibes, so tilgt in dem Sacramente die Gnade das, was die Seele unrein macht, die Sünde: es besteht also zwischen der materiellen Reini-

gung durch Wasser und der geistigen Wirkung der Gnade Uebereinstimmung und wahre Aehnlichkeit, wenn auch nur jene der Analogie 54). Und wenn der heilige Geist in der Gestalt von Zungen aus Feuer über die Apostel kommen, am Jordan dagegen wie eine Taube herabsteigen wollte; wenn Jehova dem Propheten auf Horeb seine gnadenreiche Nähe offenbarte durch das Säuseln sanfter Luft (3. Kön. 19, 12); wenn Johannes in der geheimen Offenbarung (5, 6) den Erlöser vor dem Throne Gottes stehen sah unter der Erscheinung eines Lammes das geschlachtet ist: dann war der Grund, welcher die Wahl dieser verschiedenen Bilder bestimmte, kein anderer als eben diese Analogie, dieser Parallelismus, zwischen den besonderen Eigenthümlichkeiten der genannten körperlichen Dinge einerseits und den rein geistigen Eigenschaften oder Wirkungen der göttlichen Personen anderseits, welche durch jene versinnlicht, dargestellt werden sollten. In dieser Weise kann mithin das Körperliche ein mehr oder minder vollkommenes Bild des Geistigen, mit diesem „Eines" seyn und in Uebereinstimmung stehen; der Geist kann darin sich selbst wiederfinden, insofern er an demselben, mehr oder weniger ausgeprägt, seine eigenen Züge erkennt.

Aber noch eine zweite Beziehung der Uebereinstimmung zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren müssen wir hervorheben. Das Werk gibt immer Zeugniß von seinem Meister, in der Wirkung erscheinen nothwendig die Spuren der Ursache welche sie setzte. Es wird also auch der Geist in dem Körperlichen sich selbst finden, Uebereinstimmung mit seiner eigenen Natur darin wahrnehmen, so oft sich das Letztere durch irgend eine besondere Vollkommenheit unzweideutig genug als das Werk des vernünftigen Geistes kundgibt. „Jene Wirkungen welche einer niederern Ordnung oder Art angehören, als ihre Ursachen, haben mit diesen das Wesen und den Namen nicht gemein: aber es wird zwischen beiden nothwendig immer irgend eine Uebereinstimmung bestehen. Denn es liegt in der Natur der Thätigkeit, daß dasjenige was durch das thätige Princip gesetzt wird, dem Wesen dieses Letzteren ähnlich ist." So der heilige Thomas 55).

Es ist somit gewiß: nicht bloß unter den mit Vernunft begabten Wesen, sondern auch zwischen diesen und rein körperlichen Dingen kann die Beziehung der wirklichen, actuellen Uebereinstimmung bestehen, und besteht dieselbe thatsächlich überaus oft, — um nicht zu sagen immer. Auch auf diese wird sich mithin naturgemäß unser bejahendes Streben, unsere Liebe richten, so oft wir die Uebereinstimmung wahrnehmen: und es wird deßhalb unter dieser Rücksicht auch den körperlichen Dingen „Gutheit" zugesprochen werden müssen.

38. Es ist eine besondere Art der Gutheit, welche wir durch das Gesagte näher bestimmt haben. Denn jeder Gegenstand, welcher dem

vernünftigen Geiste gegenüber in der Beziehung der Uebereinstimmung steht, eignet sich hierdurch, für den Letzteren das Object seines bejahenden Strebens zu seyn, muß mithin, dem Früheren (34. 35. S. 55 f.) zufolge, als „gut" gelten. Offenbar ist aber der Begriff der hiermit bezeichneten Gutheit verschieden von dem Begriffe der Gutheit im Allgemeinen, den wir in dem vorhergehenden Paragraphen feststellten: er ist enger, weil er ein besonderes Merkmal aufnimmt, die Uebereinstimmung des Dinges mit dem vernünftigen Geiste; wir sagen darum mit Recht, daß er einer besonderen Art der Gutheit angehört.

Durch welchen Namen werden wir diese Art zweckmäßig von der Gutheit im Allgemeinen unterscheiden? Dasjenige was, indem sich den mit unserer Vernunft thatsächlich übereinstimmenden Dingen unsere Liebe zuwendet, den eigentlichen Gegenstand dieser Liebe bildet, das Ziel unseres Strebens, ist nicht, wie aus dem Früheren hervorgeht, eine durch diese Dinge zu vermittelnde Wirkung, oder sonst etwas, das von ihnen selbst verschieden wäre und außerhalb ihres Wesens bestände: sondern der eigentliche Gegenstand und das letzte Ziel unserer Liebe sind eben diese Dinge selbst, ihre eigene Beschaffenheit und ihr inneres Wesen. Darum dürfte für die in Rede stehende Art der Name innere Gutheit *(bonitas interna)* ganz entsprechend seyn. Auch als „absolute Gutheit" *(bonitas absoluta)* pflegt sie bezeichnet zu werden[1]. Dieser Name gründet sich auf die gleiche Erwägung, wie der erste: er will andeuten, daß es nicht ein Anderes, von dem Dinge selbst Verschiedenes ist, worauf unser Streben, indem es sich dem Dinge zuwendet, sich eigentlich richtet, sondern ausschließlich die Eigenthümlichkeit des Dinges selbst, für sich und an sich betrachtet. Eben darum und in dem gleichen Sinne nennt man die Dinge, insofern sie sich durch innere Gutheit empfehlen, „an sich gut".

Fassen wir hiernach das Gewonnene in kurze Formeln zusammen, so ergeben sich, den früheren Bestimmungen für die „Gutheit im Allgemeinen" analog, diese zwei Definitionen:

Die innere Gutheit der Dinge ist ihre thatsächliche Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, insofern sie durch diese Uebereinstimmung sich eignen, für denselben das Object des Strebens zu seyn; oder

Die innere Gutheit der Dinge ist jene ihre Beschaffenheit, vermöge deren sie sich eignen, selbst und für sich, und nicht einer durch sie zu vermittelnden Wirkung wegen, für den vernünftigen Geist das Object des Strebens zu seyn.

---

[1] Petav. de Deo, 6. c. 1. n. 7.

II.

Die Vorzüge der menschlichen Seele, auf Grund derer zwischen ihr und anderen Dingen die Beziehung der thatsächlichen Uebereinstimmung bestehen kann. Die Elemente der inneren Gutheit, in persönlichen Wesen und in unpersönlichen Dingen. Warum in dieser Frage nicht auch die Fähigkeit der Seele, die Wesensform des Leibes zu seyn, in Betracht gezogen werden müsse.

39. Die Rücksicht auf das Ziel welches wir im Auge haben, macht es nothwendig, daß wir uns mit der inneren Gutheit noch weiter beschäftigen, und *ihre Elemente* zu bestimmen suchen: ich will sagen jene Eigenschaften, welche den Dingen innere Gutheit verleihen, oder den Anspruch darauf, für mit Vernunft begabte Wesen in der vorher bezeichneten Weise der Gegenstand der Liebe zu seyn. Dem Gesagten zufolge sind Eigenschaften dieser Art alle diejenigen, durch welche die Dinge zu dem erkennenden Geiste in dem Verhältnisse der thatsächlichen Uebereinstimmung stehen. Um diese Eigenschaften bezeichnen zu können, haben wir folglich die Natur und die Vorzüge des Letzteren, des erkennenden Geistes, oder zunächst, was einfacher und zweckmäßiger ist, die Vorzüge unserer eigenen Seele ins Auge zu fassen. Wir bringen dieselben angemessen in vier besondere Gruppen.

40. Die menschliche Seele ist

I. eine wesenhafte *Kraft*, d. h. eine *lebendige*, thätige Substanz, die von innen heraus sich selbst und den ihr gehörenden Leib *bewegt*; sie ist überdies eine *freie*, nach eigener Wahl thätige Kraft.

II. Die menschliche Seele ist eine *unvergängliche*, unzerstörbare Substanz; sie trägt in sich selbst die Ahnung ihrer Unsterblichkeit, die entschiedenen Zeichen ihrer Bestimmung für *ewige Dauer*.

III. Die menschliche Seele ist eine „intelligible" und „intelligente" Substanz: d. h. ein Wesen welches (geistig) sichtbar ist, und Anderes (geistig) sichtbar macht, (mit geistigem Lichte) *erleuchtet* und *erleuchtend*; sie ist hell in sich, und strahlt überdies aus sich selber Licht aus über das an sich Dunkle.

Erklären wir diesen Gedanken so kurz als möglich. Eine unserer Seele, insofern sie mit höherer Erkenntnißkraft begabt ist, ganz eigenthümliche und wesentliche Thätigkeit besteht darin, daß sie im Materiellen das Wesentliche, im Stoff die Form erkennt, im Besonderen, Einzelnen das Allgemeine, im Wechselnden und Veränderlichen das Bleibende, im sinnlich wahrnehmbaren Körperlichen das, was die sinnliche Erkenntniß darin nicht erfaßt: mit Einem Worte, daß sie von dem concreten Sichtbaren den unsichtbaren Begriff seines Wesens „abstrahirt". Es gibt für

dieſes Erkennen der Seele, für dieſes geiſtige Sehen, keine geeignetere Analogie, als die Thätigkeit der ſinnlichen Wahrnehmung durch das Auge, oder das leibliche Sehen. Sowie nun ein Körper, damit das leibliche Auge ihn wahrnehmen könne, ſichtbar, d. h. beleuchtet ſeyn muß, ebenſo iſt geiſtige Sichtbarkeit, Erkennbarkeit, „Intelligibilität", eine nothwendige Bedingung, wenn ein Gegenſtand von der Vernunft erkannt werden ſoll. Dieſe geiſtige Sichtbarkeit hat aber das Körperliche ſeiner Natur nach nicht. Weder wie ſie in ſich ſelber ſind, noch auch wie ſie in der ſinnlichen Wahrnehmung ſind, können darum die körperlichen Dinge in der Vernunft Vorſtellungen erzeugen: denn nicht bloß in ſich, ſondern auch in der ſinnlichen Wahrnehmung ſind ſie nur nach der Weiſe ihres ſtoffлichen Seyns. Es muß mithin irgend ein Princip geben, welches bei der Gegenwart des Sinnesbildes (des *phantasma*), das den körperlichen Gegenſtand immer nur nach ſeiner concreten und äußeren Erſcheinung wiedergibt, in der Vernunft das geiſtig ſichtbare, „intelligible" Bild erzeugt, in welchem ſich das Allgemeine, das Nothwendige, das Weſentliche des Gegenſtandes ausdrückt. Dieſes Princip nun iſt kein anderes, als der erkennende Geiſt ſelbſt; die Scholaſtiker nennen ihn, inſofern er in dieſer Weiſe thätig iſt, den *intellectus agens*, und ſie pflegen deßhalb zu ſagen, das eigenthümliche Wirken des Letzteren beſtehe darin, die körperлichen Dinge, oder vielmehr die denſelben entſprechenden Sinnesbilder, für die Vernunft erkennbar, „intelligibel" zu machen [1].

Hiernach iſt es ſicher vollkommen gegründet, wenn der heilige Thomas 56), und vor ihm Ariſtoteles 57), dieſe Thätigkeit des Geiſtes mit einem Beleuchten vergleichen, mit einem Ausſtrahlen von Licht, vermöge deſſen das an ſich Dunkle ſichtbar wird. Der menſchliche Geiſt erſcheint darin wie ein Auge, das nicht nur das Object wahrnimmt, ſondern zugleich, gewiſſermaßen wie in der körperlichen Welt die Sonne, aus ſich ſelbſt das Licht ausſtrahlt, deſſen das Object bedarf um geſehen werden zu können. In dieſem Sinne haben wir geſagt, die menſchliche Seele ſey eine erleuchtende Subſtanz.

Erleuchtet aber, oder hell und leuchtend iſt ſie, weil ſie ihrer Natur nach geiſtig, darum „intelligibel", in der geiſtigen Ordnung ſichtbar iſt.

IV. Die menſchliche Seele iſt eine vernünftige Subſtanz. Die Vernünftigkeit iſt der weſentlichſte, der eigentlichſte Vorzug unſerer Seele; ſie iſt es, in welcher auch die in den vorhergehenden drei Punkten ſchon erwähnten Vorzüge derſelben wurzeln, und mit welcher dieſe gleichfalls gegeben ſind. Wenn wir dieſelben, und insbeſondere auch das Vermögen

[1] „Facere phantasmata actu intelligibilia". Vgl. Kleutgen, Die Philoſophie der Vorzeit, 1. N. 72.

zu „abstrahiren", für sich berücksichtigt haben, und jetzt von der Vernünftigkeit in einem engeren Sinne handeln, so geschah das nur der größeren Klarheit der Darstellung wegen, und mit besonderer Rücksicht auf unseren Zweck; und man würde uns mißverstehen, wenn man daraus den Schluß ziehen wollte, als ob wir etwa, mit vielen neueren Gelehrten, in dem „Verstande" und der „Vernunft" zwei verschiedene Vermögen sähen. — Es ist nothwendig, daß wir eben diesen eigentlichsten Vorzug der menschlichen Seele jetzt etwas eingehender behandeln.

41. Betrachten wir die Vernünftigkeit zunächst in ihrer Wurzel, in ihrem Wesen, insofern sie das allgemeine Attribut der menschlichen Natur ist. Was heißt das, die menschliche Seele ist vernünftig?

Es gibt gewisse Grundbegriffe und Fundamentalsätze, welche, als die einfachsten Ausdrücke der göttlichen Weisheit, der höchsten Norm aller Wahrheit[58]) und alles Seyns, die Grundzüge und die ersten Umrisse aller Dinge enthalten, die Grundlinien alles dessen was ist. Solche Grundbegriffe sind die Begriffe des Seyns, der Einheit, der Wahrheit, der Gutheit; solche Fundamentalsätze sind der Satz des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten, des zureichenden Grundes. Nun hat Gott unsere Seele, nach dem Bilde seiner eigenen Weisheit, so geschaffen, ihr Wesen und ihre Natur so eingerichtet, daß sie bei der ersten Entwickelung ihrer Intelligenz mit Nothwendigkeit sich diese Grundbegriffe bildet, diese Fundamentalsätze erkennt, und sie dann in habitueller Erkenntniß festhält und bewahrt, um durch sie und ihnen gemäß Alles zu denken und Alles aufzufassen, um aus ihnen und mit ihrer Hülfe und nach ihrer Norm alle übrigen Wahrheiten zu erkennen[59]). Darum bilden sich denn in unserem Geiste, bei weiterer Entwickelung unter den entsprechenden äußeren Einflüssen, mit Nothwendigkeit die Begriffe von Uebereinstimmung und Verschiedenheit, von Ursache und Wirkung, von Zweck und Mittel, von Zweckmäßigkeit, Angemessenheit, Ordnung, Proportion, Symmetrie und Harmonie, Vollkommenheit und Vollendung, sowie die Erkenntniß Gottes; in der practischen Ordnung aber jene der physischen Vollkommenheit, der ethischen Gutheit, der Pflicht, des Rechtes, des Sittengesetzes und seiner einzelnen Vorschriften, zunächst der höchsten und allgemeineren, dann auch der mehr besonderen, welche aus jenen sich herleiten. Alle hiermit gegebenen Wahrheiten stellen sich überdies uns dar als die bestimmenden Formen und Grundregeln alles wirklichen Seyns, als die Fundamentalgesetze der gesammten Schöpfung, der ethischen Ordnung wie der physischen[1]. Alles worin dieselben sich erfüllen, Alles was durch sie beherrscht

[1] Cela nous mène enfin au dernier fondement des vérités, savoir à cet esprit suprême et universel, qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme St. Augustin

erscheint, erkennen wir darum als mit den nothwendigen Gesetzen seines Seyns übereinstimmend, als seine Idee verwirklichend.

Aber die bezeichneten Begriffe und Erkenntnisse oder Urtheile liegen in unserer Vernunft nicht wie eine leere theoretische Speculation über Dinge, die sie selber nichts angehen; sie sind ihr nicht etwas Fremdes, wie etwa dem todten Granit eine Inschrift, welche der Meißel in denselben eingegraben hat. Denn sie selbst hat ja diese Urtheile aus sich erzeugt; dieselben sind hervorgegangen aus ihrem eigensten tiefsten Grunde, sie sind der Ausdruck ihres innersten Seyns und Wesens, das ursprünglichste Resultat ihres Wirkens, die Gesetze all ihrer Thätigkeit, die durch nichts zu umgehende, durch nichts ersetzbare Bedingung ihres Lebens: mit ihnen sieht sie ihr eigenes Wesen gesetzt, ihre Verläugnung ist die Negation ihres eigenen Seyns, die Aufhebung ihrer selbst auch dem Begriffe nach. Auf Grund der nämlichen unwiderstehlichen Nöthigung, kraft deren sie fort und fort ihr eigenes Wesen setzt, mit der gleichen Energie und Entschiedenheit mit der sie sich selbst liebt, muß darum die vernünftige Natur die bezeichneten Grundwahrheiten und Fundamentalsätze umfassen. Es ist ihr mithin mit der Vernünftigkeit nicht nur die Fähigkeit gegeben, diese Fundamentalsätze zu erkennen; nicht nur die Nöthigung, in denselben das nothwendige Maaß und die eigentlichen Normen alles natürlichen Seyns, sowie die wesentliche Richtschnur und die unabänderlichen Gesetze alles ethischen Handelns anzuerkennen: sondern es ist ihr eben in der Vernünftigkeit auch die natürliche Anlage für das Gute und Vollkommene anerschaffen, d. h. der von ihrem Seyn untrennbare Hang, die aus ihrem Wesen hervorwachsende Richtung des Strebens auf alles das, was sich als den erwähnten nothwendigen Grundnormen und Fundamentalgesetzen entsprechend darstellt, mag es nun der schlechthin physischen Ordnung, oder der moralischen angehören.

So lehren Aristoteles und Thomas von Aquin, wo sie auf die Frage eingehen, ob die Tugenden dem Menschen angeboren seyen. Weder die intellectualen [1] Tugenden, lautet die Antwort, noch die ethischen sind uns

---

l'a reconnu, et l'exprime d'une manière assez vive. Et afin qu'on ne pense pas, qu'il n'est point nécessaire d'y recourir, il faut considérer, que *ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes, et en un mot les loix de l'univers.* Ainsi ces vérités nécessaires, étant antérieures aux éxistences des êtres contingens, il faut bien qu'elles soient fondées dans l'éxistence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des idées et des vérités, qui sont gravées dans nos âmes, non pas en forme de propositions, mais comme des sources dont l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain l. 4. chap. 11.

[1] Die intellectualen Tugenden (Vorzüge) sind nach Aristoteles, Wissenschaft,

im vollen Sinne des Wortes angeboren. Aber „wir haben positive Fähigkeit für sie, wir sind dafür gemacht, die Natur hat die Keime, hat den Samen derselben in unsere Seele gelegt; sie sind in uns, bevor wir sie durch freie Uebung zur Vollendung bringen, gleichsam in ihrer Wurzel, ihren ersten Anfängen nach, in der Weise einer von der Natur gegebenen Hinneigung, einer ursprünglichen Richtung der strebenden Kraft auf alles das, was den vorher bezeichneten Grundsätzen der Vernunft entspricht" 60).

In dieser doppelseitigen, wesentlichen und anerschaffenen, Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele also besteht jener unterscheidende Vorzug derselben, nach dessen Bedeutung wir fragten, ihre Vernünftigkeit. Sie ist vernünftig, weil ihr Erkennen durch die unveränderlichen Erkenntnißgesetze der ewigen Weisheit nothwendig bestimmt wird, weil ihr Streben eine natürliche Richtung auf das physisch Vollkommene sowie auf das moralisch Gute hat; sie ist vernünftig, weil sie den Strahl des ewigen Wortes reflectirt, welches „das Licht vom Lichte" ist und „jeden Menschen der in diese Welt kömmt erleuchtet": und diese ihre Eigenthümlichkeit ist es vorzugsweise, die sie von Natur Gott ähnlich, und zu seinem Bilde macht. Darum heißt es in dem Psalme, daß „unserer Seele der Glanz des Angesichtes Gottes aufgeprägt ist", „wie das Bild des Fürsten der Münze" 61); darum redet der heilige Thomas von „dem Siegel der göttlichen Wahrheit, das unserer Seele eingedrückt ist", von „der Stimme Gottes in uns, welche uns lehrt richtig und sicher zu erkennen" 62); darum lehrt der heilige Hieronymus, daß „allen Menschen die Erkenntniß Gottes natürlich sey", und selbst daß „niemand ohne Christus geboren werde, daß jeder in sich die Keime und die Grundrisse der Weisheit, der Gerechtigkeit, und aller übrigen Tugenden trage, wie einen von der Hand Gottes eingestreuten Samen" 63); darum behauptet Basilius der Große, daß der Mensch von Natur jene Anlage und jene Richtung besitze, die ihn zur Beobachtung des christlichen Gesetzes leite 64); darum weist Origenes den Angriff des Celsus auf die christliche Sittenlehre, dieselbe sey nicht neu und von keiner Bedeutung, indem sie sich auch in den Systemen anderer Philosophen finde, mit der Bemerkung zurück, daß allerdings „in allen Menschen sich vermöge ihrer Natur die allgemeinen Grundsätze und Anschauungen der natürlichen Pflichtenlehre bilden; daß Gott in jedes Menschenherz den Samen jener Wahrheiten gelegt habe, die er durch die Propheten und durch seinen Sohn verkündigte" 65); darum endlich ruft Tertullian die Verfolger der Wahrheit vor das Forum ihrer eigenen besseren Erkenntniß, und appellirt mit Zuversicht an das Urtheil der

---

Weisheit, Einsicht, Kunst. Sie heißen „Tugenden" nicht schlechthin, sondern in gewissem Sinne, *secundum quid*. Vgl. Thomas S. 1. 2. p. q. 56. a. 3. c.

anima naturaliter christiana, der von Natur christlich denkenden, in christlichen Anschauungen sich bewegenden, darum der Wahrheit des Christenthums Zeugniß gebenden Seele 66).

42. Das ist die Vernünftigkeit der menschlichen Seele in ihrem Wesen, nach welchem Alle sie gemein haben: denn sie macht eben zum Menschen. In der Wirklichkeit indeß erscheint sie freilich in den Einzelnen keineswegs in gleicher Vollendung. Der erste Grund dieser individuellen Verschiedenheit liegt in der verschiedenen Vollkommenheit des leiblichen Organismus. Die Seele ist fast in allen ihren Thätigkeiten vom Leibe abhängig, an die Hülfe, an die mitwirkende Thätigkeit seiner Organe gebunden; darum muß die größere oder geringere Vollkommenheit der leiblichen Fähigkeiten, des inneren Sinnesorgans, des Nervensystems, selbst der äußeren Sinne, mit Einem Worte die gesammte Leiblichkeit wie sie der Seele dient, und weiterhin Alles was auf jene physiologisch einwirkt, auf die Vollkommenheit, in welcher die anerschaffenen Vorzüge der Seele hervortreten, den größten Einfluß haben 67). Außer diesem aber gibt es noch eine Menge anderer Momente, von welchen der Grad ihrer Ausbildung und Vollendung nothwendig bestimmt wird. Dahin gehören Erziehung, Umgang, Lectüre, die mannichfaltigen Ereignisse und Schicksale des Lebens, die herrschende Richtung (der Geist) der Zeit, die positive Vervollkommnung der angebornen Kräfte durch Wissenschaft und Kunst, erworbene Gewohnheiten namentlich des moralischen Lebens, im Allgemeinen Alles, was auf die Entwickelung der natürlichen Fähigkeiten irgendwie psychologischen Einfluß hat.

Fortgesetzte Untersuchung und Betrachtung der Wahrheit, anhaltende Beschäftigung mit dem was in der physischen Ordnung vollkommen ist, beharrliche Uebung der Tugend, vollendet die Vernünftigkeit nach beiden Seiten, vervielfältigt die Summe der richtigen Begriffe und der wahren Urtheile, befestigt und gründet immer tiefer die Richtung des Strebens auf das physisch und moralisch Gute, vervollkommnet mit der Liebe desselben zugleich das Gefühl dafür. Die übernatürliche Erkenntniß und die übernatürliche Liebe, durch die geoffenbarte Lehre und die eingegossenen Tugenden und den Beistand der actuellen Gnade, hebt jene natürlichen Vorzüge in keiner Weise auf, ergänzt sie vielmehr für eine ganz neue Ordnung, und führt sie auch in der alten rascheren Schrittes einer ungleich höheren Vollendung entgegen.

Umgekehrt wirkt die Vernachläßigung theoretischer Ausbildung der Vernunft, und die Verläugnung der Letzteren auf dem practischen Gebiete durch das Laster, allerdings ganz entgegengesetzt: aber vernichten können sie die Vernünftigkeit nicht. Die Erkenntniß der Wahrheit wird durch anhaltend fehlerhaftes unangemessenes Handeln in der physischen Ordnung, durch fortgesetztes sittlich böses Handeln in der ethischen, in hohem Grade

geschwächt und verdunkelt; die natürliche Richtung des Strebens auf das sittlich Gute namentlich scheint oft vollends verloren zu gehen, und sich in die entgegengesetzte zu verkehren. Aber in der That ist das Letztere keineswegs der Fall. Tief im Geiste des versunkensten Bösewichts brennt unauslöschlich das Licht wahrer Erkenntniß, mögen noch so dichte Nebel es ihm selbst unsichtbar machen; tief in seiner Brust lebt noch immer, wenigstens als natürliche Bestimmung dafür, jener dem Wesen der vernünftigen Creatur eigene Trieb, der ihn nöthigt das Gute zu billigen und zu lieben. Freilich nicht so, als ob sein verkehrter Wille nicht stärker wäre, oder auch nur besondere Mühe hätte, jene Nöthigung zu überwinden. Aber würde die absolute Gutheit, würde Gott sich ihm zeigen, auch nur in jener Anschauung deren die Natur als solche fähig ist, es ist ganz gewiß, daß er nicht anders könnte als ihn lieben.

43. Die in den drei letzten Nummern enthaltene Erörterung über die Vorzüge unserer Seele haben wir angestellt, um bestimmen zu können, durch welche Eigenschaften die Dinge in thatsächlicher Uebereinstimmung mit unserer Natur stehen, und dadurch der natürliche Gegenstand unserer Liebe seyen; oder mit anderen Worten, um die Elemente der inneren Gutheit angeben zu können. Jetzt ist die Antwort auf diese Frage leicht. Nämlich

1. Alles worin sich Leben, Thätigkeit, Bewegung, Freiheit kundgibt;

2. Alles was seinem Stoffe, seiner Gestalt, seiner inneren Einrichtung nach das Gepräge der Festigkeit, die Bürgschaft der Dauer und des Bestandes an sich trägt;

3. Alles was hell und klar, erleuchtet und erleuchtend erscheint,

steht unserer Seele gegenüber in dem Verhältnisse thatsächlicher Aehnlichkeit und Uebereinstimmung: wenigstens, wo es sich um körperliche Dinge handelt, insofern es sich als Bild, als Analogie, oder als das Werk, eines vernünftigen Geistes darstellt.

4. Noch entschiedener tritt dieses Verhältniß der thatsächlichen Uebereinstimmung hervor, und noch stärker macht es sich fühlbar, bei allen jenen Erscheinungen, in welchen die wesentlichen Normen des natürlichen Seyns, oder die ethischen Gesetze des freien Handelns ausgeprägt und verwirklicht sind.

Die Elemente der inneren Gutheit sind somit, was zunächst die persönlichen Wesen betrifft, sämmtliche Vorzüge der intellectualen, und ganz besonders der ethischen Ordnung; insofern es sich aber um unpersönliche Dinge handelt, sind als solche Elemente zu bezeichnen Festigkeit und Dauerhaftigkeit, Leben und Bewegung, Licht und Klarheit, Regelmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, Symmetrie, Harmonie, Vollständigkeit, Einheit in der Vielheit verschiedenartiger Theile, und eine Menge anderer, mit diesen verwandter Eigenschaften.

44. Unter den hiermit angedeuteten Elementen behaupten die Vorzüge der ethischen Ordnung unbedingt den ersten Rang: ich will sagen, die innere Gutheit welche durch sie ein Wesen besitzt, steht viel höher, als jede auf andere Elemente sich gründende innere Gutheit. Der Grund dieser Thatsache liegt nahe. Sowie es nämlich keinen höheren Vorzug geschaffener Wesen gibt, als die Vernünftigkeit, ebenso bildet vernunftgemäßes Handeln aus eigener Wahl, und mehr noch die bleibende, durch beharrliche Uebung gefestigte Richtung des Gemüths auf solches Handeln, d. h. die Tugend, — die eigentliche Vollendung, das Ziel, die edelste Frucht der Vernünftigkeit. In dem Tugendhaften und in den ihm als Solchem eigenen Acten, in ethisch guter Gesinnung und ethisch guten Handlungen, tritt uns mithin die vernünftige Natur entgegen in der eigentlichsten und vollsten Entfaltung ihres Seyns: darum kann unter allen Momenten, durch welche ein Wesen mit unserer eigenen Natur thatsächlich übereinstimmt, keines unsere Liebe entscheidender und mit größerer Berechtigung in Anspruch nehmen, als die Vorzüge der ethischen Ordnung.

Hierin liegt der Grund, weßhalb gerade jene Art der inneren Gutheit die sich auf ethische Vorzüge gründet, als die edelste unter allen, antonomastisch mit dem Namen der Gattung bezeichnet zu werden pflegt. Wo einem Wesen das der ethischen Ordnung angehört, einfach und ohne Beisatz das Prädicat „gut" zugesprochen wird, da versteht jeder darunter, nicht innere Gutheit überhaupt, sondern *ethische* Gutheit; um hoher intellectueller Vorzüge willen allein wird dagegen niemand einen Menschen „gut" nennen, so sehr auch, der richtigen wissenschaftlichen Auffassung zufolge, diese Vorzüge gleichfalls wahrhaft Elemente der inneren Gutheit sind.

45. Vielleicht vermißt jemand unter den Vorzügen der menschlichen Seele, die wir in der vorhergehenden Untersuchung berücksichtigt haben, jene Fähigkeit derselben, vermöge deren sie im Stande ist, sich als Wesensform mit dem Stoffe zu verbinden, und denselben als lebendigen von ihr gebildeten Organismus, als ihr eigenen Leib, zu besitzen.

Was diese Schwierigkeit angeht, so ist zunächst zu beachten, daß die bezeichnete Fähigkeit der menschlichen Seele jedenfalls auf die endliche Bestimmung derselben, auf ihren letzten Zweck, keinen Einfluß hat: denn dieser letzte Zweck unserer Seele hängt ausschließlich von ihrer Vernünftigkeit ab, und ist mit dieser gegeben. Daraus folgt aber, daß sowohl die thatsächliche Verbindung der Seele mit dem Leibe, als die Fähigkeit welche diese Verbindung in der Seele voraussetzt, für sich allein, und unabhängig von der Vernünftigkeit unserer Seele, keine Bedeutung und keinen Werth hat; Gegenstand unseres bejahenden Strebens zu seyn, verdient sie mithin nur, insofern sie einerseits der Vernunft gemäß ist, anderseits der Vernunft und ihren Thätigkeiten dient. Darum kann die

von Gott unserer Natur anerschaffene Liebe zu sich selber nicht so geartet seyn, daß sie unmittelbar und in erster Linie auch die Beziehung der Seele zum Leibe umfaßt, und es kann diese Beziehung keineswegs um ihrer selbst willen deren Gegenstand bilden: folglich auch keine Berücksichtigung beanspruchen, wenn es sich um die Frage handelt, durch welche Eigenschaften die Dinge mit unserer Seele in thatsächlicher Uebereinstimmung stehen, und in Folge hiervon unter die Richtung der uns anerschaffenen Liebe zu uns selbst fallen.

§. 3.

Die äußere Gutheit.

Das Angenehme und das Nützliche, oder mit Einem Worte das „rücksichtlich Gute".

46. Der inneren Gutheit steht, als die andere Art der Gutheit im Allgemeinen, die äußere gegenüber: und diese umfaßt die zwei noch übrigen von jenen drei Rücksichten, nach welchen die Dinge sich eignen können, das Object des Strebens zu seyn, und darum gleichfalls als „gut" bezeichnet werden. Diese zwei Rücksichten sind die Angenehmheit, oder wenn man lieber will die Annehmlichkeit, und die Nützlichkeit. Zur Erklärung Folgendes.

47. Jene „allseitige Vollendung" unserer Natur, welche nach dem früher (34. S. 55) Gesagten den natürlichen und nothwendigen Gegenstand unseres bejahenden Strebens, unserer Liebe und unseres Verlangens bildet, ist nichts Anderes, als unsere vollkommene Glückseligkeit. „Darin," lehrt Thomas von Aquin, „daß es glücklich ist, besteht die Vollendung jedes mit Vernunft begabten Wesens" 68). Ihrem Begriffe nach liegt nämlich die Vollendung eines Wesens in der vollkommenen, durch nichts gehinderten oder beeinträchtigten Thätigkeit aller Vermögen, mit denen es ausgestattet ist. Nun geht aber aus der ungehinderten naturgemäßen Thätigkeit eines jeden Vermögens der diesem Vermögen entsprechende Genuß hervor[1]: folglich muß in der vollen und freien Thätigkeit aller unserer Vermögen die ganze Fülle alles Genusses liegen dessen wir fähig sind; oder wie wir vorher sagten, die ganze Vollendung unserer Natur ist dasselbe, wie unsere vollkommene Glückseligkeit[2].

Ist aber unser Streben mit Nothwendigkeit und jederzeit auf unsere Glückseligkeit gerichtet, und besteht diese in der ungehemmten Thätigkeit aller unserer Vermögen, dann muß sich naturgemäß unser Streben jedem

---

[1] Arist. Ethic. Nicom. 7. c. 12. Vgl. unten N. 61.

[2] Thom. S. 1. 2. p. q. 3. a. 2. c.

Dinge zuwenden, das sich uns als geeignetes Object eines unserer Vermögen darstellt; mit anderen Worten, das uns als genußbringend, als *angenehm* erscheint. Hiermit ergibt sich der Begriff der Angenehmheit: „angenehm" ist ein Ding, insofern es, als der angemessene Gegenstand eines unserer Vermögen, geeignet ist, uns den diesem Vermögen entsprechenden Genuß zu bereiten.

48. Kommen wir hiernach auf die dritte Rücksicht, nach welcher die Dinge „gut" erscheinen können, die Nützlichkeit. Es hat der Weisheit Gottes gefallen, ihre Werke so einzurichten, daß die Dinge vielfach durch das Causalverhältniß, wie Ursache und Wirkung, mit einander verknüpft sind: daß das eine geeignet ist, das andere hervorzubringen, zu erhalten, zu vervollkommnen. Nehmen wir wahr, daß ein Ding zu einem Gegenstande, der entweder seiner inneren Gutheit wegen, oder weil er angenehm erscheint, unser Streben bereits in Anspruch genommen hat, in solcher Causalbeziehung steht, und dazu angethan ist, denselben irgendwie zu fördern, so muß dieser Rücksicht wegen unser Streben naturgemäß sich auch auf eben dieses Ding richten, da dasselbe dazu mitwirken kann, jenes zu befriedigen. Diese Beschaffenheit der Dinge, vermöge deren sie geeignet sind, unser Streben in Rücksicht auf ein anderes Ding zu unterstützen, einen angestrebten „Zweck" verwirklichen zu helfen, nennt man ihre Zweckmäßigkeit oder ihre *Nützlichkeit*; die Dinge selbst aber, insofern wir eines Zweckes wegen auf sie unser Streben richten, heißen „Mittel".

49. Im Gegensatze zu der Bemerkung welche im vorhergehenden Paragraphen (38. S. 60) bezüglich des „an sich Guten" und der „inneren Gutheit" gemacht wurde, haben wir hier hervorzuheben, daß, so oft sich unser Streben einem „angenehmen" oder „nützlichen" Dinge zuwendet, nicht dieses selber den eigentlichen Gegenstand unserer Liebe, das unser Streben abschließende Ziel bildet, sondern etwas von dem Dinge Verschiedenes, außer ihm Liegendes: *die Wirkung* nämlich welche es uns vermitteln soll. Der Wein z. B. ist dem Menschen von Gott gegeben zu seiner Stärkung und zur Erheiterung (Sir. 31, 32 ff.); er ist mithin sowohl nützlich, als angenehm: und wenn der Mensch demselben unter dieser Rücksicht sein Streben und seine Sorge zuwendet, so ist das letzte Ziel und der eigentliche Gegenstand dieses seines Strebens nicht der Wein selbst, sondern die eben bezeichneten Wirkungen, die Stärkung und die Erheiterung des Gemüths, welche der verständige Gebrauch des Weines gewährt.

Ganz entsprechend dem Ausdrucke, durch welchen wir die in dem vorigen Paragraphen behandelte Art der Gutheit unterschieden haben, müssen wir demnach die Angenehmheit sowohl als die Nützlichkeit, insofern sie gleichfalls Eigenschaften sind durch welche die Dinge unser Streben

in Anspruch nehmen, die „äußere Gutheit" nennen *(bonitas externa)*; oder auch die „respective Gutheit" *(bonitas respectiva)*, insofern die innere ja auch „absolute Gutheit" genannt wird. Und wenn die Dinge, insofern sie sich durch innere Gutheit empfehlen, mit Recht „an sich gut" heißen, so werden sie auf Grund ihrer äußeren Gutheit angemessen für „in Rücksicht auf ein Anderes gut" erklärt werden, oder für „rücksichtlich gut".

Als Definition der äußeren Gutheit ergibt sich nach dem Gesagten folgender Ausdruck: Die äußere Gutheit der Dinge ist jene Beschaffenheit derselben, vermöge deren sie sich eignen, einem anderen Wesen eine diesem zusagende Wirkung zu vermitteln, und um dieser willen das Object seines Strebens zu seyn. Wollen wir aber auch hier den in den beiden vorhergehenden Paragraphen berücksichtigten Begriff der Uebereinstimmung in die Definition aufnehmen, so müssen wir sagen: Die äußere Gutheit der Dinge ist ihre potentielle Uebereinstimmung mit einem anderen Wesen, insofern sie dadurch sich eignen, für dasselbe das Object des Strebens zu seyn.

Zweites Kapitel.

Die Liebe.

§. 1.

Die eigentliche Liebe, und die uneigentliche.

Von welcher Art psychischer Vorgänge der Begriff der Liebe zu abstrahiren sey; Definition derselben. Mit dieser übereinstimmende Erklärungen von Aristoteles, Thomas und Lessius. Die uneigentliche Liebe, nach Thomas und Lessius. Warum wir die Namen „eigentliche" und „uneigentliche" Liebe für besser halten, als andere. Definition der uneigentlichen Liebe. Das specifische Unterscheidungsmerkmal der zwei Arten der Liebe. Eine zweite Bemerkung hinsichtlich einer üblichen Ausdrucksweise.

50. Von Liebe redet und träumt alle Welt: aber es gibt verhältnißmäßig ziemlich Wenige, welche wissen, was eigentlich die wahre Liebe ist. Die Meisten haben von ihr einen sehr vagen, unbestimmten, unrichtigen Begriff: und das kömmt, wenn ich nicht irre, daher, weil die Meisten diesen Begriff von jener psychischen Stimmung oder Gemüthsrichtung entlehnen, welche die Sprache des gewöhnlichen Lebens vorzugsweise, wo nicht ausschließlich, unter dem Namen „Liebe" zu kennen scheint, ich will sagen von der geschlechtlichen Liebe. Die Merkmale von denen

sie diese, sey es auf Grund eigener Erfahrung, sey es nach den Darstellungen der Poesie, begleitet wissen, halten sie für das eigentliche Wesen der Liebe; daher kömmt es z. B., daß viele Christen sich mit dem Gebote der Liebe zu Gott so schwer zurechtfinden, und nie recht wissen, wie sie demselben in ihrer Gesinnung genügen sollen; daher auch die Ueberschwenglichkeit, die weiche, süße, zärtliche Sentimentalität, wie sie mitunter, in seltsamem Gegensatze zu der einfachen Weise der Kirche und ihrer liturgischen Bücher, in geistlichen Vorträgen, in Gebeten und Erbauungsschriften uns entgegentritt, und nicht Wenige einnimmt.

Doch das gehört nicht zu unserem Thema. Es ist uns um den Begriff der Liebe zu thun: und dieser muß jedenfalls nicht von der geschlechtlichen Liebe abstrahirt werden, auch nicht etwa von der Liebe zum Gelde, oder zum Weine, oder zur Wissenschaft und Kunst, auch nicht von der Mutterliebe, oder von der Liebe des Kindes zu seinen Eltern, auch nicht von der Liebe zu Gott; sondern unserer Ansicht nach verfahren wir nur dann wissenschaftlich und richtig, wenn wir ihn von jener Thätigkeit unseres Strebens abstrahiren, von welcher alle jene verschiedenen Strebe-Aeußerungen die den Namen Liebe führen, bedingt und abhängig sind, von der schon wiederholt erwähnten, unserer wie jeder anderen vernünftigen Natur anerschaffenen Liebe zu sich selbst. Denn wie dieses fortwährende „Setzen" und „Bejahen" unserer eigenen Natur und ihrer ganzen Vollendung, diese „Liebe" zu uns selbst, in der ontologischen und in der physischen Ordnung allen anderen, gleichnamigen und ungleichnamigen, Strebungen vorausgeht, so muß dasselbe auch in der logischen Ordnung als die Norm gelten, nach welcher das Wesen der Liebe festzustellen, nach welcher alle anderen Strebungen zu beurtheilen, und insbesondere zu entscheiden ist, ob jene anderen Gefühle und Regungen die gleichfalls „Liebe" heißen, das *wirklich* sind, oder vielmehr nur von einer gewissen Seite sich ausnehmen wie Liebe.

Eben dieser Grundsatz begegnet uns bei Aristoteles. „Was die Liebe gegen Freunde, und überhaupt die Freundschaft betrifft, das hat man, meine ich, nach der Rücksicht auf jene Gesinnung festgestellt, die einem Jeden ihm selbst gegenüber eigen ist. Denn Liebe der Freundschaft, heißt es, hegt derjenige welcher dem Andern Gutes wünscht und Gutes thut, damit eben diesem wohl sey; oder auch, welchem daran liegt, daß der Andere sey und lebe, eben damit demselben wohl sey. Das ist aber gerade jene Gesinnung, die jeder verständige Mensch sich selber gegenüber hegt" [1].

Fassen wir aber mithin, um den Begriff der Liebe zu bilden, die bezeichnete, unserer wie jeder anderen vernünftigen Natur von Gott ein-

[1] Arist. Ethic. Nicom. 9. c. 4. init.

gepflanzte Liebe zu ihr selbst ins Auge, so tritt uns in derselben als ihr wesentliches Merkmal dieses entgegen: der eigentliche Gegenstand des bejahenden Strebens, womit die vernünftige Natur, soviel an ihr ist, sich selber setzt, und das letzte Ziel davon, ist eben sie selber und ihre eigene Vollendung, nicht aber etwas von ihr selbst Verschiedenes, außerhalb ihres eigenen Wesens Liegendes. Hiernach muß sich die Definition nach der wir fragen, so gestalten: *Die Liebe ist das bejahende, setzende Streben eines vernünftigen Wesens, dessen eigentlichen Gegenstand und dessen letztes Ziel das Object selbst bildet, auf das es sich richtet.*

51. Diesen Begriff der Liebe drückte Aristoteles aus, wenn er sagte: „Die Liebe besteht darin, daß man das wovon man glaubt, daß es ihm gut ist, aufrichtig und mit wirksamem Streben dem Anderen wünscht, und zwar eben insofern es *seine* Vollendung und Glückseligkeit fördert, nicht aber, insofern man in dieser Förderung ein Mittel sieht, das eigene Wohl zu fördern" 69). Denselben wiederholte Thomas, da er schrieb: „Jene Liebe, deren letztes Ziel das Wohl dessen ist worauf sie sich richtet, ist die eigentliche Liebe" 70); oder: „Die eigentliche Liebe ist nur da, wo das Streben auf das geht was dem Anderen gut ist, und zwar *eben insofern und weil es diesem gut ist*" 71); oder: „Die eigentliche Liebe besteht darin, daß die Person welche ihren Gegenstand bildet, *selbst und für sich geliebt wird*: wie z. B. wenn jemand dem Anderen Gutes wünscht, und zwar so, daß eben *dieser Andere das eigentliche Ziel* dieser Gesinnung ist" 72); denselben abermals Lessius, indem er definirte: „Lieben heißt, jemanden Gutes wünschen *einzig dazu, daß ihm selber wohl sey*, das ist, daß ihm selbst Vortheil, Ehre oder Genuß zu Theil werde" 73).

52. Erinnern wir uns der zwei Erklärungen, durch welche wir früher (38. S. 60) das Wesen der inneren Gutheit ausgedrückt haben, so ergibt sich aus der eben ausgesprochenen Definition der Liebe, daß das natürliche Object der Letzteren alles „an sich Gute" ist, oder alle Dinge, insofern sie sich durch innere Gutheit empfehlen. Denn die innere Gutheit ist ja, wie wir an jener Stelle sagten, eben die Beschaffenheit der Dinge, vermöge deren sie sich eignen, „selbst und für sich, und nicht einer durch sie zu vermittelnden Wirkung wegen", für den vernünftigen Geist das Object des Strebens zu seyn.

Aber der allgemeine Sprachgebrauch nennt „Liebe" sehr häufig auch jenes bejahende Streben, welches sich auf Dinge richtet die nicht als „an sich gut", sondern als „in Rücksicht auf ein Anderes gut" aufgefaßt werden. So „liebt" der Kranke die Arznei, der Gelehrte seine Bibliothek, der Spieler Karten und Würfel, der Kaufmann — und nicht er allein — das Geld, lediglich, weil es ihm die Mittel zum Gewinn, und dadurch

zu einem angenehmen Leben bietet, weil es ihm Vortheil bringt und Genuß. Offenbar bilden in allen diesen Fällen „den eigentlichen Gegenstand und das letzte Ziel" des bejahenden Strebens nicht die bezeichneten Dinge selbst, sondern etwas von ihnen ganz Verschiedenes: eine Wirkung nämlich, welche zu vermitteln sie sich eignen. Denn wenn der Vortheil oder der Genuß, welchen dem Kaufmann das Geld, dem Kranken die Arznei, dem Gelehrten seine Bibliothek gewährt, ihnen unabhängig von diesen Dingen gerade so vollkommen zu Theil werden könnte, dann würden die Dinge selbst sofort aufhören, ihre Sorge und ihre „Liebe" in Anspruch zu nehmen, und ihnen so gleichgültig seyn, wie Sand und Kieselsteine.

„Wenn jemanden", lehrt Thomas von Aquin, „die Existenz, die Erhaltung, die Vervollkommnung einer Person oder einer Sache lediglich in sofern am Herzen liegt, als durch diese oder durch jene ein Anderes gefördert wird, dann ist eine solche Gesinnung nur uneigentlich Liebe. Wem z. B. an der Erhaltung des Weines liegt, damit er denselben trinken könne, oder an der Erhaltung eines Menschen, damit er durch denselben Vortheil oder Genuß habe, der liebt den Wein oder den Menschen nur uneigentlich, eigentlich dagegen sich selber" 74). „Uneigentliche Liebe ist es," sagt Thomas anderswo, „wenn jemand in solcher Weise seine Liebe auf einen Gegenstand richtet, daß nicht dieser Gegenstand selbst und für sich das Object der Liebe bildet, sondern die Letztere vielmehr aus der Absicht hervorgeht, daß die Förderung jenes Gegenstandes ihm selber, nämlich dem welcher liebt, zu Gute komme" [1].

Ausführlicher spricht denselben Gedanken Lessius aus. „Wenn ich das Wohl eines Anderen wünsche, damit mein eigenes dadurch gefördert werde, so liebe ich eigentlich nicht ihn, sondern mich selber, weil ich das Wohl des Anderen als das Mittel meiner eigenen Förderung im Auge habe. Von dieser Art ist die Liebe der Menschenkinder meistens. Oder wieviel Menschen giebt es denn, die ihren Fürsten, ihren Vorgesetzten, ihren Dienstherrn, oder ihre Mitbürger lieben und um deren Wohl besorgt sind, und dabei durch etwas Anderes bestimmt werden, als durch die Rücksicht auf das eigene Interesse? Das ist fast immer der Kern der Freundschaften unter den Menschen; dieselben sind schmutzig, bloßer Schein, auf den Gewinn berechnet, voll von einer Eigenliebe welche Alles für den persönlichen Vortheil ausbeutet, an diesem Alles mißt. So wie die Aussicht auf den Gewinn dahin ist, hat der Freund all seinen Werth verloren [2]. Die wahre Liebe will das Beste des Anderen in der Absicht,

[1] Thom. S. 2. 2. p. q. 17. a. 8. c.

[2] Hoher Freundschaft Sympathien singen
Tönet edel; in den Saiten klingen

daß *ihm* wohl sey, mag auch der welcher liebt, persönlich nicht den mindesten Gewinn davon haben; und wenn dem Andern etwas Schlimmes widerfährt, so schmerzt sie das, ob sie gleich selbst in Folge dessen gar kein Nachtheil trifft. Denn wer im eigentlichen Sinne liebt, der sieht in dem Vortheil wie in dem Nachtheil dessen den er liebt, seinen eigenen, weil das Band der Liebe aus Beiden gewissermaßen Eines macht" [1].

53. Ist die hiermit characterisirte Liebe von der früher behandelten ihrem ganzen Wesen, also ihrer Art nach verschieden, so bedürfen wir auch einer angemessenen Bezeichnung, um sie von einander zu unterscheiden. Die am meisten geeignete dürfte diejenige seyn, deren wir uns in der Uebersetzung der angeführten Stellen bereits bedient haben. Richtet sich nämlich das bejahende Streben des vernünftigen Geistes auf ein „an sich Gutes", und bildet dieses selbst und für sich den wahren Gegenstand und das letzte Ziel solchen Strebens, dann ist dieses Streben *eigentliche* Liebe, d. h. Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes; gründet sich dagegen dasselbe auf die äußere Gutheit, so ist es *uneigentliche* Liebe [2].

Die eigentliche Liebe pflegt man auch die wahre, die reine, die vollkommene, die uneigennützige (selbstlose) Liebe zu nennen: unter Umständen auch die Liebe der Freundschaft, oder des Wohlwollens; die uneigentliche hingegen heißt die begehrende oder begehrliche, die unvollkommene, die eigennützige Liebe, oder die Liebe der Begierde. Das sind Uebersetzungen technischer Ausdrücke der Scholastik; zwei indeß dürften dem Quietismus entstammen [3]. Wir können nicht umhin, die angeführten deutschen Aus-

---

Hehr und stolz die Laute „Sympathie
Hoher Freundschaft"; doch wo athmen sie?

Ach, sie schieden längst aus unsern Hütten,
Aus dem Taumel unsrer Affensitten,
Grämten sich zu Lust, und wurden Schall,
Und sind jetzt — was noch als Wiederhall?

Wiederhall, den jede Lipp' entweihet,
Wiederhall, auf Sopha's hingestreuet;
Sind der Sprache Spiel-Verlocken, sind
Unsrer schönen Kreise Fächerwind.

Herder, „Der Nachhall der Freundschaft".

[1] Less. de summo bono 2. c. 13. n. 99.

[2] Wir halten für gut, ausdrücklich zu bemerken, daß wir in diesem Kapitel, und namentlich hier, nur die Liebe welche sich auf erschaffene Dinge richtet, im Auge haben, und von der Liebe zu Gott absehen.

[3] Amor purus, perfectus, gratuitus, amor amicitiae, benevolentiae, — amor imperfectus, mercenarius, concupiscentiae; l'amour désintéressé, l'amour intéressé.

drücke für ungerechtfertigte Barbarismen zu halten: sie geben Wörter wieder, aber sie sind nicht der geeignete deutsche Ausdruck für die entsprechenden Begriffe. Was insbesondere die am meisten übliche Bezeichnung „vollkommene" und „unvollkommene" Liebe betrifft, so wird der nicht philosophisch Gebildete dadurch fast nothwendig zu der ganz irrigen Auffassung verleitet, als ob die eine von der anderen dem Grade der Stärke nach verschieden, und „vollkommene Liebe" eben soviel wäre, als eine sehr intensive Liebe. Nun handelt es sich aber bei der Unterscheidung ja gar nicht um das Maaß der Intensität, sondern um die Art und das Wesen der Strebung. Einzig und allein die eigentliche Liebe ist wirklich und wahrhaft Liebe, da nur sie jene Merkmale insgesammt besitzt die das Wesen der Liebe ausmachen; die uneigentliche Liebe hingegen ist nur ein Streben, das in seinen Wirkungen der wahren Liebe mehr oder weniger — nicht selten auch zum Verwechseln — ähnlich sieht. Diesen Gedanken auszudrücken, dazu, meinen wir, ist das Wort „vollkommen", die Verbalübersetzung des *perfectus* der mittelalterlichen Wissenschaft, nichts weniger als das rechte: und die Erfahrung dürfte diese unsere Ansicht entschieden bestätigen.

Die Definition der uneigentlichen Liebe muß nach dem Gesagten also lauten: Die uneigentliche Liebe ist das bejahende Streben, dessen eigentlichen Gegenstand und dessen letztes Ziel nicht das Object selbst bildet auf das es sich richtet, sondern eine Wirkung, welche zu vermitteln dieses geeignet erscheint.

54. Das specifische Merkmal worin sich die zwei besprochenen Arten der Liebe unterscheiden, ist hiernach kurz dieses. Die eigentliche Liebe hat das Object auf welches sie sich unmittelbar richtet, und dessen Förderung, auch wirklich zu ihrem eigentlichen und letzten Gegenstande. Bei der uneigentlichen Liebe hingegen bildet deren unmittelbares und nächstes Object nicht ihren eigentlichen Gegenstand; dieser, und ihr letztes Ziel, liegt vielmehr in einer Wirkung, welche durch jenes nächste Object und dessen Förderung dem, welcher dieselbe wünscht und dafür thätig ist, vermittelt werden soll.

Fügen wir noch eine kurze Bemerkung hinzu. Aristoteles hörten wir früher sagen, daß wir jemanden im eigentlichen Sinne des Wortes lieben, wenn wir die Förderung seines Wohles wünschen „αὐτοῦ ἕνεκα", *eius causa*, wie Buhle übersetzt[1]. Anderswo braucht Aristoteles für denselben Begriff den Ausdruck „αὐτοῦ χάριν" 75). Der heilige Thomas bedient sich der Wendung *secundum se*, und anderer, welche noch klarer

[1] Arist. Rhet. ed. Buhle (Bipont. 1793) 2. c. 4. n. 2. (S. die Anmerkungen am Ende des Buches, n. 69)

sind[1]. Wenn man sich dagegen vielfach gewöhnt hat, zu sagen, daß wir den Freund „seiner selbst wegen" lieben, oder „um seiner selbst willen", so scheint mir diese Ausdrucksweise keineswegs sehr umsichtig gewählt zu seyn: denn sie ist nicht bestimmt genug, und darum mißverständlich; sie ist überdies auch keineswegs eine treue Uebersetzung der von Aristoteles und Thomas gebrauchten Worte[2]. Nicht zunächst das „Motiv" des Actes der eigentlichen Liebe wollen Aristoteles, Thomas und Lessius in den (S. 73) angeführten Stellen bezeichnen, sondern die Beschaffenheit dieses Actes, seine *causa formalis;* die Wendung „seiner selbst wegen" weist aber an erster Stelle auf das Motiv hin. Weitere Gedanken welche sich an diesen anschließen, gehören nicht in die Aesthetik; gefällt es Gott dem Herrn, so bietet sich uns vielleicht eine andere Gelegenheit, dieselben zu entwickeln.

§. 2.

Die eigentliche Liebe als „absolute" und „relative". Naturgemäß wird sie von der uneigentlichen meistens an Stärke übertroffen.

I.

Auch die eigentliche Liebe kann unpersönliche Dinge zum Gegenstande haben. Beweis dieses Satzes aus der allgemeinen Anschauung, aus der analogen Lehre der Theologie von der „absoluten und relativen Verehrung", und aus der Lehre des heiligen Thomas. Eine zweite, vollständigere Definition der eigentlichen Liebe.

55. Aristoteles sowohl, als Thomas von Aquin und Lessius drücken sich in den Stellen auf die wir eben noch verwiesen haben, in einer Weise aus, daß es den Anschein haben könnte, als ob sie die eigentliche Liebe nur persönlichen Wesen gegenüber für denkbar hielten. Zu der Meinung, es könne in der That nur in Rücksicht auf solche von einer eigentlichen Liebe die Rede seyn, mag noch leichter der von uns erwähnte Umstand veranlassen, daß die eigentliche Liebe auch „die Liebe der Freundschaft" oder des „Wohlwollens" genannt zu werden pflegt. Denn „Freundschaft" ist freilich nur zwischen vernünftigen Wesen möglich; und wenn das „Wohlwollen" auch nicht, wie die Freundschaft, die Gegenseitigkeit ein-

---

[1] Man vergleiche die Anmerkungen n. 70. 71. 72. 75.

[2] „Αὐτοῦ ἕνεκα" oder „αὐτοῦ χάριν", *ipsius gratia*, heißt „zu seinem Vortheil", „zu seinem Besten", oder, wie wir vorher (S. 73) gesagt haben, „insofern seine Vollendung oder Glückseligkeit dadurch gefördert wird". „Seinetwegen" oder „um seiner selbst willen" kann immerhin denselben Sinn haben; aber es kann gerade so leicht in einem anderen, keineswegs ganz richtigen genommen werden.

schließt, so scheint es doch, nach dem Sprachgebrauche zu urtheilen, als ob man wirkliches Wohlwollen nur gegen Personen hegen könnte, und nicht auch gegen unpersönliche Dinge.

Gegen das Ende des vorigen Paragraphen machten wir die Bemerkung, wir fänden die Verbalübersetzungen der lateinischen Ausdrücke der Scholastik für die zwei verschiedenen Arten der Liebe wenig geeignet, die Klarheit und Richtigkeit der Begriffe zu fördern; in dem zuletzt erwähnten Gedanken liegt ein Beweis dafür, daß diese Bemerkung gegründet war. Ein Künstler liebt seine Gemälde, ein Schriftsteller seine Werke, ein Dichter seine Lieder, weil sie die Frucht ihres Geistes, ihres Herzens sind; der Freund liebt das Bild seines Freundes; ein guter Sohn hält ein Andenken in Ehren das ihm sein sterbender Vater hinterlassen hat, er liebt ein Geräth, eine Uhr, eine Dose, deren dieser sich zu bedienen pflegte, mag sie auch an sich gar nicht von besonderem Werthe seyn. Von dem großen Antonius wird erzählt, daß er die aus Palmenblättern geflochtene Tunica des ersten Eremiten wie ein Kleinod bewahrte; fast ein Jahrtausend später nahm die heilige Elisabeth den abgetragenen Mantel des Heiligen von Assisi mit hoher Freude als Geschenk an, und glaubte in demselben einen kostbaren Schatz zu besitzen; noch um dieselbe Zeit war die Begeisterung nicht erloschen, welche mehr als ein Jahrhundert lang die Völker Europa's nach Asien getrieben, und sie vermocht hatte, Alles daranzusetzen, um das Grab des Erlösers und die Stätten seiner Geburt und seines Todes den Händen der Ungläubigen wieder zu entreißen. Wird jemand behaupten wollen, diese Begeisterung, oder die Liebe welche ihr wie allen übrigen angedeuteten Thatsachen zu Grunde lag oder liegt, sey nicht eigentliche Liebe, sondern uneigentliche?

Die Kirche verpflichtet uns, nicht allein die Heiligen zu verehren, sondern auch ihre Reliquien und ihre Bilder. Und die Wissenschaft, um diese Verehrung, ihren Begriff und ihren Werth, richtig darzustellen, lehrt uns eine zweifache Verehrung unterscheiden: die „absolute" und die „relative". Die übernatürlichen Vorzüge welche den Gegenstand unserer Verehrung bilden, sind den Heiligen wirklich eigen; darum ist unsere Verehrung gegen diese eine absolute[1]. Die Reliquien dagegen und die Bilder der Heiligen haben in sich selbst, für sich betrachtet, gar nichts, um dessen willen sie unsere Verehrung in Anspruch nähmen. Aber die Ersteren stehen in einer besonderen moralischen Beziehung zu den Heiligen, und die Bilder stellen uns die Gestalt und die Züge derselben dar: deßhalb werden beide mit Recht der Gegenstand unserer Verehrung; jedoch nicht, wie die Heiligen selbst, einer absoluten Verehrung, sondern einer relativen.

[1] Freilich nicht in dem Sinne, als ob das letzte Ziel derselben je ein anderes seyn könnte, als die Urquelle aller erschaffenen Vollkommenheiten, Gott selbst.

Das heißt, unsere Verehrung ist allerdings unmittelbar und zunächst auf die Reliquien und die Bilder gerichtet, aber sie bleibt nicht bei ihnen stehen, sondern sie geht über auf die Verherrlichten Gottes, denen jene einst angehörten, welche durch diese dargestellt werden. Wir *verehren* die Reliquien und die Bilder im eigentlichen Sinne des Wortes, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern einzig wegen ihrer Beziehung zu den unserer Verehrung würdigen Personen, und in Rücksicht auf diese.

Gerade so verhält es sich mit der eigentlichen Liebe von welcher wir handeln. Vernunftlose, rein körperliche Dinge können wirklich den unmittelbaren Gegenstand unserer eigentlichen Liebe bilden: das heißt es kann uns ihre Existenz, ihre Erhaltung, ihre Vervollkommnung am Herzen liegen, wir können uns ihrer Beschaffenheit und ihrer Vorzüge freuen, ohne daß uns hierzu die Rücksicht auf irgend welche uns zusagende Wirkung bestimmte, welche sie uns vermitteln sollen. Aber diese Liebe wird eine *relative* seyn, d. h. eine solche, deren eigentlicher Gegenstand und deren *letztes* Ziel nicht das unpersönliche Ding ist, sondern das persönliche Wesen zu welchem jenes in der Beziehung irgend einer ethischen oder ontologischen Abhängigkeit steht, das es z. B. darstellt, dessen Zeichen oder Symbol, oder dessen Werk es ist, dessen Vorzüge darum, wie in der Copie das Original, uns in demselben entgegentreten.

Man dürfte diesem unserem Satze die Anerkennung kaum versagen können, ohne zugleich die Lehre von der Reliquien- und Bilderverehrung ernstlich zu gefährden. Wenn man mit Fug und Recht unpersönliche Dinge verehrt, dann müssen unpersönliche Dinge auch den Gegenstand eigentlicher Liebe bilden können: denn nur was geeignet ist, geliebt zu werden, und zwar im eigentlichen Sinne dieses Wortes, kann Gegenstand der Verehrung werden.

56. Uebrigens lehrt ganz das Nämliche auch Thomas von Aquin. In unmittelbarem Anschlusse an zwei Sätze, in denen er die zwei Arten der Liebe, die eigentliche und die uneigentliche, einander gegenüberstellt[1], fährt der heilige Lehrer fort: „Gott will *für ein jedes Geschöpf* das was demselben gut ist, und zwar eben *insofern es demselben gut ist*. Denn er will, daß ein jedes bestehe mit der demselben eigenen *inneren Gutheit*: wenngleich er freilich anderseits auch wieder das eine Geschöpf Mittel seyn läßt zur Förderung eines anderen. Folglich liebt Gott *mit eigentlicher Liebe* sowohl sich selbst, als die Dinge außer ihm" 76). Wenn hiernach thatsächlich alle Dinge, mithin auch die unpersönlichen, selbst von Gott dem Herrn mit eigentlicher Liebe geliebt

[1] Wir haben die Uebersetzung dieser zwei Sätze oben gegeben, S. 73 Z. 18 ff. v. o. und S. 74 Z. 12 ff. v. o.

werden, dann muß offenbar die Letztere auch unpersönlichen Erscheinungen gegenüber vollkommen denkbar und möglich seyn.

Zwei Gedanken welche Thomas anderswo, nämlich in der theologischen „Summa" ausspricht, scheinen freilich mit dieser Lehre in Widerspruch zu stehen[1]. Aber schon de Sylvestris hat in seinem berühmten Commentar durch eine eingehende Beleuchtung beider Stellen diesen anscheinenden Widerspruch vollständig gehoben 77). Derselbe gründet sich lediglich auf die verschiedene Bedeutung, in welcher Thomas theils identische, theils ähnlich lautende Ausdrücke in den zwei Stellen gebraucht.

Wollen wir die hiermit festgestellte Wahrheit in der Definition der eigentlichen Liebe hervortreten lassen, so müssen wir an die Stelle der früher (50. S. 73) gegebenen diese setzen: Die eigentliche Liebe ist das bejahende Streben eines vernünftigen Wesens, dessen eigentlichen Gegenstand und dessen letztes Ziel entweder das Object selbst bildet, auf das es sich richtet, oder ein von diesem Verschiedenes, zu welchem das Erstere in der Beziehung ethischer oder ontologischer Abhängigkeit steht.

II.

In wiefern und unter welchen Umständen die uneigentliche Liebe stärker sey, als die eigentliche, und deren Wärme und Wirksamkeit beeinträchtige, oder sie auch ganz ausschließe. Warum, dem Verse des Hesiod zufolge, „die Töpfer einander grollen".

57. Schließlich müssen wir noch eine Thatsache berücksichtigen, auf die wir bald zurückzukommen haben: die uneigentliche Liebe, wo sie sich auf einen Gegenstand richtet der nicht für ein Drittes, sondern für uns selbst gut erscheint, ist naturgemäß stärker und wirksamer, als die eigentliche.

Es ist nicht schwer, diese Thatsache der Erfahrung zu erklären. Wo den Gegenstand der uneigentlichen Liebe ein Ding bildet, nicht weil es einem Dritten, sondern weil es uns selber gut ist, d. h. weil wir davon für uns selbst Vortheil oder Genuß erwarten, da steht diese uneigentliche Liebe im Dienste jener Liebe, mit der wir der Ordnung der Natur zufolge uns selbst umfassen, unser eigenes Wesen und unsere Glückseligkeit; mit dieser unserer natürlichen Liebe zu uns selbst ist sie gewissermaßen identisch, und erscheint eigentlich nur als eine Ausdehnung derselben auf ein außer uns liegendes Object. „Wem an der Erhaltung des Weines liegt," sagten wir früher mit dem heiligen Thomas, „weil er davon

[1] Thom. S. 1. p. q. 20. a. 2. ad 3.

trinken möchte, der liebt eigentlich sich selber, den Wein aber nur uneigentlich.“ Nun behauptet aber die uns anerschaffene Liebe zu uns selbst, was ihre Stärke und ihre Wirksamkeit betrifft, naturgemäß immer den ersten Rang: denn unser eigenes Wesen liegt uns am nächsten, und einzig dadurch daß wir dieses lieben, sind wir ja im Stande und geneigt, auch solche Gegenstände zu lieben welche mit unserer Vernunft übereinstimmend, d. h. „an sich gut“ sind. Wo deßhalb die „eigentliche“ Liebe eines außer uns liegenden „an sich Guten“ mit der „uneigentlichen“ Liebe zu dem uns Angenehmen oder Nützlichen in Collision geräth, da wird an und für sich die Letztere immer den Sieg davontragen: es sey denn, daß der freie Wille, von höheren Rücksichten geleitet, eine andere Entscheidung träfe.

58. Hierin liegt nun die Erklärung einer Erscheinung, welche dem früher angeführten und begründeten Satze, daß Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung Liebe erzeuge, zu widersprechen scheint. Bereits Plato erwähnt dieser Schwierigkeit. „Ich erinnere mich“, sagt im Dialoge „Ueber die Freundschaft“ Socrates zu Lysis, „ich erinnere mich noch recht gut, wie ich einmal jemanden behaupten hörte, daß ein Jedes dem ihm Aehnlichen, und die Guten den Guten, durchaus feindlich gegenüberständen. Der Mann berief sich dabei auf das Zeugniß des Hesiod, bei dem es heißt:

‚Pflegt ja der Töpfer dem Töpfer zu grollen, dem Sänger der Sänger,
Und dem Armen der Arme‘ [1];

und so führte er weiter den Nachweis, daß überhaupt immer, wo das Verhältniß der Aehnlichkeit bestehe, Neid, Eifersucht und Feindseligkeit herrsche“ [2]. Der von Plato hier angeführte Vers des alten Dichters ist geradezu sprüchwörtlich geworden: Aristoteles wenigstens und Thomas von Aquin erinnern wiederholt an das „κεραμεὺς κεραμεῖ“ und *„figulus figulum“*. Der heilige Kirchenlehrer macht sich, wo er den Satz behandelt, daß die Aehnlichkeit als Grund der Liebe gelten muß, diese Einwendung. „Aehnlichkeit erzeugt Abneigung. Denn es heißt in den Sprüchen (13, 10), daß ‚hoffärtige Menschen beständig Streit haben unter einander‘; und der Philosoph sagt (Ethik 8, 1), daß ‚die Töpfer einander zu grollen pflegen‘“ 78).

Die Antwort mit welcher Thomas diese Einwendung gegen seine Lehre zurückweist, enthält zugleich die Bestätigung dessen was wir in der vorhergehenden Nummer gesagt haben. „Wer einem Gegenstande gegenüber die uneigentliche Liebe hegt, der liebt im Grunde sich

---

[1] Καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει, καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ,
Καὶ πτωχὸς πτωχῷ.

[2] Plat. Lysis, Steph. p. 215 c. d. Bipont. 5. p. 236.

selbst, da er für sich jenes Gute will auf das sein Streben gerichtet ist. Ein Jeder liebt nun aber sich selbst mehr als einen Anderen; denn mit sich selber ist er dem Wesen nach Eines, mit dem Anderen dagegen nur vermöge irgend einer gleichartigen Beschaffenheit die sich in beiden findet. Wenn darum eben in Folge dieser Gemeinsamkeit der gleichartigen Beschaffenheit der Andere ihm im Wege steht, und ihn hindert, eines Gutes theilhaftig zu werden nach welchem er strebt, dann wird ihm derselbe widerwärtig seyn: nicht deßhalb weil er ihm ähnlich, sondern weil er ihm hinderlich ist, das worin er seinen eigenen Vortheil sieht, zu erreichen. Aus diesem Grunde ‚grollen einander die Töpfer', weil jeder dem anderen an seinem Gewinn Eintrag thut; und gleichfalls darum ‚haben hoffärtige Menschen unter einander beständig Streit', weil ihr Trachten auf Ehre und Ansehen gerichtet ist, und in dieser Rücksicht jeder dem andern im Wege steht" 79).

Der Gedanke den wir hiermit ausgeführt haben, bildet eine unentbehrliche Ergänzung der früher, theils bei der Erörterung über die innere Gutheit, theils auch in diesem Kapitel, ausgesprochenen Sätze. „Unsere Liebe", sagten wir, „richtet sich naturgemäß auf alle Dinge, in welchen wir die Vorzüge unseres eigenen Wesens wahrnehmen, welche sich somit als thatsächlich mit uns übereinstimmend darstellen;" und wieder: „Das natürliche Object unserer Liebe ist alles an sich Gute." Diese Sätze sind vollkommen wahr: nur darf man sie nicht so verstehen, als ob der Mensch alles an sich Gute, Alles was mit seiner eigenen vernünftigen Natur in thatsächlicher Uebereinstimmung steht, nothwendig und unter allen Umständen liebte, oder als ob diese Liebe, was ihre Stärke betrifft, sich immer in jenem Grade erzeugte und fühlbar machte, welcher dem Maaße der inneren Gutheit des Gegenstandes genau entsprechend wäre. Denn nicht bloß hängt ja, endlichen Gütern gegenüber, die Liebe des Menschen in jedem einzelnen Falle von seinem freien Willen ab: sondern es ist, wie wir nachgewiesen haben, auch ganz natürlich, wenn vielfach die uneigentliche Liebe die eigentliche beeinträchtigt, sie herabstimmt, oder auch sie im Keime erstickt, und gar nicht aufkommen läßt.

Drittes Kapitel.

Der Genuß.

§. 1.

Was der Genuß sey.

Der Genuß ist, wie die Liebe, wesentlich eine Thätigkeit des Strebevermögens. Definition des Genusses. Zwei andere, mit dieser übereinstimmende, Erklärungen von Aristoteles.

59. Jenen Lesern dieses Buches welche gewohnt sind, mit der deutschen Psychologie der letzten hundert Jahre die Liebe und den Haß, die Furcht und die Hoffnung, den Schmerz und die Freude, mit Einem Worte die „Gefühle" oder Gemüthsbewegungen, als Aeußerungen eines eigenen „Gefühlsvermögens" zu betrachten, das vom Erkenntniß- und vom Strebevermögen wesentlich verschieden sey: solchen Lesern, sagen wir, dürfte es schon mehr als Einmal auffallend und seltsam vorgekommen seyn, wenn sie uns die Liebe durch den Begriff des „Strebens" definiren, oder Aristoteles, Lessius, und den heiligen Thomas sagen hörten, die Liebe bestehe darin, daß unser *Wollen* auf das gerichtet sey, was für den Gegenstand derselben gut ist. Am stärksten indeß muß sich diese Verschiedenheit der psychologischen Anschauungen in dem gegenwärtigen Kapitel fühlbar machen, wo vom Genuß die Rede seyn soll. Denn „Lust und Unlust" werden ja von der neueren Psychologie gerade als die eigentlichsten Aeußerungen ihres „Gefühlsvermögens" bezeichnet; und eben darum, weil die „Lust", die Freude, das Vergnügen, der Genuß, offenbar weder ein Erkennen sey, noch ein Streben, vielmehr von diesem wie von jenem specifisch verschieden, eben darum hält sie sich für verpflichtet, *drei* Seelenvermögen, und nicht, wie die Wissenschaft es zweitausend Jahre lang gethan, bloß zwei, zu unterscheiden.

Es ist uns leider unmöglich, in dieser Beziehung den Gegensatz zu den psychologischen Voraussetzungen der bezeichneten Klasse unserer Leser zu vermeiden. „Daß Aristoteles und die Scholastiker nur von Erkenntniß- und Willensvermögen redeten, kam daher, weil sie wohl wußten, wie aus den stärkeren Gefühlen gewöhnlich Begehrungen und Bestreben entstehen, und diese zwei aus und nach einander entstehenden Regungen der Seele für nur eine einzige ansahen, statt sie von einander zu unterscheiden, und jede einem besonderen Seelenvermögen zuzuschreiben." So heißt es in einem Buche das 1877, gerade hundert Jahre nach der ersten Promulgation des „Gefühlsvermögens", die Presse verließ. Ich meine, wenn Aristoteles und St. Augustin, Albert der Große und der heilige Thomas,

Suarez und Leibniz, dermaßen schlechte Philosophen gewesen wären, daß sie sich in so arger Weise versehen konnten, dann würden ihre Namen im neunzehnten Jahrhundert wohl kaum mehr genannt werden. Nein, nicht das war der Grund, weßhalb die Erwähnten, und eine ganze Schaar anderer Fürsten der Wissenschaft, nur zwei Vermögen, wie überhaupt nur zwei verschiedene Arten von Thätigkeiten in jedem Geiste anerkannten. Es kam daher, weil sie ein zu gutes Auge hatten, um nicht zu sehen, daß „Lust und Unlust" nothwendig Thätigkeiten des nämlichen Vermögens seyn müßten welchem das Begehren, und überhaupt jede Strebung zugeschrieben wird, und daß eine wahre Philosophie weder von psychischen Vorgängen „rein leidender Art" träumen, noch die „Lust und Unlust" mit den Acten des Selbstbewußtseyns verwechseln dürfte, indem sie die Gefühle für „das Innewerden eines erregten Zustandes der Seele" erklärte. Daß wir berechtigt sind, hier in dieser Weise zu reden, dafür haben wir den Beweis schon vor Jahren geliefert [1].

60. Wenn man ein Stück Eisen in die Nähe eines Magnetes bringt, so zieht er es an sich; und nachdem er es an sich gezogen, hält er es fest, mit größerer oder geringerer Kraft je nach seiner Stärke. Es ist, wenn wir nicht irren, noch nie einem Physiker in den Sinn gekommen, in dem Magnet zwei verschiedenartige Kräfte finden zu wollen, eine wodurch er das Eisen an sich ziehe, und eine zweite wodurch er dasselbe festhalte. In vollkommen analogem Verhältnisse wie diese zwei Wirkungen der Einen magnetischen Kraft, stehen zu einander jene zwei Vorgänge in unserer Seele, welche man „Begehren" (Verlangen) und „Genuß" (Lust, Vergnügen, Freude) zu nennen pflegt.

Die Eine Grundthätigkeit des Strebevermögens, sein radicaler Act, ist die Liebe; aus ihr gehen, wie wir schon einmal sagten, alle anderen Strebungen und Gefühle hervor. Die Verschiedenheit derselben ergibt sich lediglich auf Grund der verschiedenen Beziehung, in welcher der Gegenstand der Liebe sich uns gegenüber darstellt. „Denn darum," lehrt Thomas von Aquin, „weil wir einen Gegenstand lieben, hegen wir Verlangen nach demselben solange wir ihn entbehren, freuen wir uns wenn er für uns da ist, schmerzt es uns wenn wir ihn zu erreichen gehindert werden, hassen wir die Ursache dieser Hinderung, und zürnen

[1] In „Das Gemüth, und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie" 1868, N. 83—99. S. 231—280. (2. Aufl. 1885. N. 83—101. S. 169—209.) Der vorher angeführte Satz über „Aristoteles und die Scholastiker" ist dem Werke von Alban Stolz „Dürre Kräuter" (S. 124) entnommen. In der „Homiletik" (S. 143) wiederholt Stolz seine Ansicht; aber der Herausgeber derselben erklärt in seiner „Bemerkung" n. 47 die Ansicht „für unrichtig, und des Verfassers Argumentation zu ihren Gunsten für verfehlt". Es ist Schade, daß Stolz nicht ein besserer Philosoph war.

wir derselben" 80). Gerade so spricht St. Augustin: „Die Liebe ist Verlangen, wo sie trachtet nach dem was ihren Gegenstand bildet; sie ist Genuß, wo sie ihren Gegenstand erreicht hat und umfaßt hält; sie ist Furcht, insofern sie scheut was denselben beeinträchtigt; sie ist endlich Schmerz, insofern sie wahrnimmt, daß was sie fürchtete, eingetreten ist" 81). „Was man Genuß nennt," sagt abermals derselbe Kirchenlehrer, „was ist das anders, als der Besitz dessen was man liebt?" 82)

Auf die Frage, was der Genuß sey, antworten wir hiernach, im Anschlusse an die zwei genannten heiligen Lehrer, durch diese Definition: Der Genuß ist jener Act des Strebevermögens, welcher sich erzeugt, wenn das strebende Wesen den Gegenstand seiner Liebe erreicht hat, und ihn umfaßt 83).

Dieses Moment, daß das strebende Wesen den Gegenstand seiner Liebe erreicht hat, also nicht mehr „sich zu demselben hinbewegt", sich nicht mehr nach ihm zu sehnen hat, dieses ist es, das die Scholastik ausdrücken will, wenn sie den Genuß „die Ruhe" des Strebens nennt. Dagegen war sie weit entfernt, diese Bezeichnung in dem Sinne anzuwenden, als ob der Genuß nicht wirklich eine Thätigkeit wäre 84).

61. Eine andere Definition gibt Aristoteles in seiner Theorie der Beredtsamkeit: „Der Genuß ist jener Act des Strebevermögens, welcher sich erzeugt, wenn das strebende Wesen sich actuell in einem seiner Natur recht entsprechenden Zustande sieht" 85). Wesentlich verschieden von der unsrigen ist diese Erklärung nicht. Denn eben in sofern, und nur in sofern, als das strebende Wesen einen „Gegenstand seiner Liebe erreicht hat und ihn umfaßt", „sieht es sich actuell in einen Zustand versetzt, welcher seiner Natur recht entspricht".

Einer dritten Erklärung, aus der Ethik des Aristoteles, haben wir bereits früher erwähnt: „Der Genuß ist die ungehinderte, naturgemäße Thätigkeit eines Vermögens" 86). In diesen Worten ist zunächst der psychologische Grund jedes Genusses ausgedrückt. Wir ziehen es vor, unserer weiteren Untersuchung die an erster Stelle, nach St. Augustin und dem heiligen Thomas, von uns gegebene Definition zu Grunde zu legen.

§. 2.

Vier Arten des Genusses, welche der uneigentlichen Liebe entsprechen.

Die Freude in Rücksicht auf das Nützliche. Intellectuale, sinnliche, vegetative Genüsse.

62. Der Erklärung gegenüber durch welche wir (60) den Begriff des Genusses bestimmt haben, entsteht sofort die Frage: Wann und wodurch geschieht es denn, daß „das strebende Wesen den Gegenstand seiner

Liebe erreicht und umfaßt"? wie haben wir uns dieses „Umfassen" zu denken, und worin besteht es? Dieses „Umfassen" ist verschiedenartig, je nach der Verschiedenheit der Liebe, an welche der Genuß sich anschließt, und der Rücksicht, um deren willen der Gegenstand geliebt wird. Wir haben in dem vorhergehenden Kapitel die eigentliche Liebe und die uneigentliche unterschieden; bei der uneigentlichen, welche sich auf die „äußere Gutheit" gründet, wurden ferner zwei besondere Rücksichten erwähnt, um deren willen ein Ding dieselbe in Anspruch nehmen kann: die Angenehmheit, und die Nützlichkeit. Sowohl diese zwei Rücksichten, als jene zwei Arten der Liebe, müssen wir vor Augen haben, wenn wir es uns klar machen wollen, in welcher Weise sich das „Erreichen und Umfassen" des Gegenstandes der Liebe vollziehe, auf welches jeder Genuß sich gründet.

63. Was zunächst jene Art der uneigentlichen Liebe angeht, die sich auf einen Gegenstand richtet seiner Nützlichkeit wegen, d. h. darum, weil derselbe sich als geeignetes Mittel darstellt für einen Zweck, an dessen Verwirklichung dem strebenden Wesen liegt, so hat das Letztere in dieser Beziehung den Gegenstand seiner Liebe erreicht, und wird deßhalb sich freuen oder Genuß empfinden, sobald es das Mittel in entsprechender Weise wirksam sieht für den Zweck um den es sich handelt, oder sobald es, wenn diese Wirksamkeit noch der Zukunft angehört, mehr oder weniger sichere Aussicht hat, daß sie zur rechten Zeit eintreten werde. Diese Freude fällt offenbar zusammen mit der Hoffnung auf jenes Gut, um dessen willen das Nützliche geliebt wird, oder mit der Zuversicht, Ersteres zu besitzen.

In solcher Weise freut sich z. B. der Landmann, wenn der Stand der Saaten ihm eine ergiebige Ernte verheißt; der Advocat, wenn er nach langer Mühe das Document findet, das für den Proceß entscheidend ist; in dieser Weise freut sich, wer immer, sey es durch ein glückliches Handelsunternehmen, oder durch eine testamentarische Bestimmung, oder durch einen Gewinn irgend welcher Art, den Stand seines Vermögens beträchtlich gehoben sieht. Dieser Art gehörte die Freude an, welche nach dem Berichte der Evangelisten[1] die Feinde des Herrn empfanden, als der Verräther vor ihnen erschien, und sich bereit erklärte, seinen Meister in ihre Hände zu liefern, — und nicht minder jene ganz andere Freude, mit welcher die Weisen, bei ihrem Austritte aus Jerusalem, den Stern wiedersahen, der ihnen im Morgenlande erschienen war, und jetzt als treuer Führer vor ihnen her zog (Matth. 2, 10).

64. Mehr Beachtung als diese, nimmt unserer Aufgabe gegenüber die andere Rücksicht in Anspruch, auf welche sich uneigentliche Liebe zu

[1] Marc. 14, 11. Luc. 22, 5.

gründen pflegt. „Angenehm ist uns ein Ding," haben wir (47. S. 70) gesagt, „insofern es, als der angemessene Gegenstand eines unserer Vermögen, geeignet ist, uns den diesem Vermögen entsprechenden Genuß zu bereiten." Das strebende Wesen hat somit den von ihm als angenehm geliebten Gegenstand „erreicht", und „umfaßt" denselben, wenn dieser von dem Vermögen dessen natürliches Object er bildet, ergriffen wird, und ihm zu naturgemäßer Thätigkeit dient. Der Genuß z. B. welchen der Wohlgeruch der Rose gewähren kann, entsteht in dem Augenblicke, wo die Geruchnerven von den der Rose entströmenden Gastheilchen berührt werden; der Genuß welchen Speise und Trank bieten, insofern sie Mittel zur Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens sind, ist dadurch bedingt, daß dieselben mit den Organen des vegetativen Vermögens, beziehungsweise mit jenen Theilen des Ganglien-Nervensystems in Verbindung treten, von welchen diese Organe bedient werden.

Die an die uneigentliche Liebe sich anschließenden Genüsse, insofern sie dieser Klasse angehören, d. h. alle nicht aus der Liebe zum Nützlichen hervorgehenden, werden wir dem Gesagten zufolge mit Recht in verschiedene Arten theilen *je nach dem Vermögen*, auf dessen naturgemäßer Thätigkeit sie beruhen. Drei Vermögen der menschlichen Natur kömen in dieser Beziehung vorzugsweise in Betracht kommen: das höhere Erkenntnißvermögen, das niedere oder das sinnliche Erkenntnißvermögen, und das vegetative Vermögen. Dieses Letztere ist jene Kraft der Seele vermöge deren sie, mittelst der von Gott dafür bestimmten leiblichen Organe, die Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens wirkt, in Rücksicht auf den Einzelnen wie auf die Art; mit anderen Worten, vermöge deren sie jene Functionen vollzieht, an welche das Gedeihen, das Wohlseyn, das Wachsthum, die Wiederherstellung, die Ernährung, und die Fortpflanzung des Menschen nach der leiblichen Seite seiner Natur, geknüpft ist. Es ergeben sich hiernach, außer der in der vorigen Nummer besprochenen, noch drei Arten von „Genüssen aus uneigentlicher Liebe": „intellectuale" Genüsse, „sinnliche", und „vegetative".

65. Ein *intellectualer* Genuß erzeugt sich, wenn unsere Vernunft, mit entsprechender Leichtigkeit und Klarheit, irgend eine Wahrheit erkennt. Denn Alles was erkennbar oder wahr ist, bildet ja den natürlichen Gegenstand unseres höheren Erkennens: darum geht das Streben jedes mit höherer Erkenntnißkraft ausgestatteten Wesens auf die Wahrheit, und darum findet es in der Erkenntniß derselben die seiner natürlichen Bestimmung für sie entsprechende Befriedigung. In diesem Sinne sagt Thomas von Aquin, „die Gutheit der Dinge dem höheren Erkenntnißvermögen gegenüber bestehe in der Wahrheit derselben" 87). Und aus demselben Grunde lehrt Aristoteles, daß es „genußbringend für uns sey,

etwas zu lernen, weil wir dadurch in einen Zustand versetzt werden der unserer Natur entspricht“ [1].

66. Sinnliche Genüsse sind alle diejenigen, welche die angemessene Thätigkeit des niederen Erkenntnißvermögens, genauer, der fünf äußern Sinne mit sich bringt. Jede der Einrichtung und Beschaffenheit unserer sinnlichen Perceptionsorgane angemessene Wahrnehmungsthätigkeit ist uns angenehm. „Die Menschen“, lesen wir bei Goethe, „empfinden im Allgemeinen eine große Freude an der Farbe. Das Auge bedarf ihrer, wie es des Lichtes bedarf. Man erinnere sich der Erquickung, wenn an einem trüben Tage die Sonne auf einen einzelnen Theil der Gegend scheint und die Farben daselbst sichtbar macht. . . Die Farben die wir an den Körpern erblicken, sind nicht etwa dem Auge ein völlig Fremdes, wodurch es erst zu dieser Empfindung gleichsam gestempelt würde; Nein. Dieses Organ ist immer in der Disposition, selbst Farben hervorzubringen, und genießt einer angenehmen Empfindung, wenn etwas der eigenen Natur Gemäßes ihm von außen gebracht wird; wenn seine Bestimmbarkeit nach einer gewissen Seite hin bedeutend bestimmt wird“ [2]. Wie das Ohr durch übermäßig starke, oder durch grelle, oder falsche Töne sich verletzt fühlt, so gibt es andere, die es besonders gern vernimmt, weil sie die Gehörnerven in einer denselben zusagenden Weise berühren. Die Betastung weicher, glatter, runder Oberflächen gewährt sinnliches Vergnügen, während die entgegengesetzten Eigenschaften in entgegengesetzter Weise empfunden werden. Ganz Entsprechendes gilt von den Sinnen des Geschmacks und des Geruchs. Nur stehen freilich sowohl diese zwei, als auch der Tastsinn, in zu naher Beziehung zu den Functionen des vegetativen Lebens, als daß die ihnen eigenen „sinnlichen“ Genüsse nicht meistens sich mit vegetativen verbänden; eben darum lassen sie sich in der Wirklichkeit von diesen oft nicht recht unterscheiden.

67. Die vegetativen Genüsse könnte man auch „organische“, oder „somatische“ nennen. So vielfach sie auch, in Folge der eben erwähnten Thatsache, mit den „sinnlichen“ Genüssen verwechselt werden — bezeichnet man sie meistens ja selbst mit dem Namen der Letzteren —, so fordert doch nicht nur die Natur der Sache, sondern auch die Rücksicht auf Fragen von practischer Bedeutung, daß man sie von diesen unterscheide. Der Grund dieser Unterscheidung wurde vorher bereits angedeutet: derselbe liegt in der thatsächlichen Verschiedenheit der zwei Vermögen und ihrer Organe, nämlich einerseits der Organe des niederen Erkennens und des in diesen wirkenden Cerebrospinal-Nervensystems, anderseits jener des vegetativen Lebens und des Ganglien-Nervensystems, von welchem diese abhängig sind.

[1] Arist. Rhet. 1. c. 11. n. 21. [2] Goethe, Zur Farbenlehre, Bd. 1. §. 759. 760

Ein vegetativer Genuß knüpft sich an jede seiner Bestimmung ganz entsprechende Thätigkeit eines vegetativen Organs: vegetativ (oder somatisch) angenehm ist z. B. das Einathmen der reinen, sauerstoffhaltigen Bergluft in einem Fichtenwalde, oder die erfrischende Kühle nach dem Gewitter an einem heißen Sommertage, oder die Wärme des Zimmers, wenn im December der Wind die Schneeflocken durch einander wirbelt; vegetativer Genuß ist es, zunächst wenigstens, wenn „der Wein des Menschen Sinn erfreut, und die Nahrung seinem Herzen Stärke gibt" (Ps. 103, 15). Die Weisheit Gottes und seine Güte hat freilich den Dingen welche die Zwecke des vegetativen Lebens fördern, größtentheils eine solche Beschaffenheit gegeben, daß dieselben uns zugleich auch sinnlichen Genuß vermitteln: Nahrungsmittel die der Gesundheit zuträglich, sind meistens auch für den Geschmacksinn angenehm, und eine Exhalation welche für den Organismus vortheilhaft oder ungünstig wirkt, berührt je in analoger Weise, angenehm oder widerwärtig, auch die Geruchnerven. Ist hiermit immerhin wieder die Verwechselung des sinnlichen Genusses mit dem somatischen nahegelegt, so gibt es doch noch Erscheinungen genug, welche klar auf die Verschiedenheit beider hinweisen. Künstlich erzeugter Wein kann mitunter dem Gaumen vollkommen zusagen, aber dabei Folgen herbeiführen welche für das leibliche Befinden keineswegs vortheilhaft, und nichts weniger als angenehm sind; es gibt süße Gifte; es gibt Wohlgerüche die betäubend wirken; und „wer zuviel Honig genießt, dem bekömmt derselbe nicht gut" (Spr. 25, 27): der sinnliche Genuß besteht neben vegetativer Unlust.

§. 3.

Der Genuß aus eigentlicher Liebe.

I.

Auch an die eigentliche Liebe schließt sich, nicht weniger als an die uneigentliche, der ihrer Natur entsprechende Genuß. Das psychologische Moment an welches dieser Genuß geknüpft ist, nach St. Augustin, dem heiligen Thomas, und Pallavicini. Der eben ausgesprochene Satz gilt so gut für die „relative" eigentliche Liebe wie für die „absolute".

68. Es ist während der letzten zweihundert Jahre ungewöhnlich viel von einer „uneigennützigen" Liebe geredet worden, welche von aller Beziehung zu dem eigenen Gewinn gelöst, und um so „reiner" sey, je vollständiger sie jede eigene Befriedigung ausschließe: und die immer aufs neue angestellten Erörterungen, oft von ganz falschen Voraussetzungen ausgehend, haben die Anschauungen dermaßen verwirrt, daß Viele die Meinung hegen, der Genuß könne nur mit der „eigennützigen", d. h. mit

der uneigentlichen Liebe in Zusammenhang stehen, bei der eigentlichen Liebe dagegen dürfe von Befriedigung, Freude, Vergnügen nie und nimmer die Rede seyn. Diese Anschauung ist unrichtig. Auch an die eigentliche Liebe schließt sich, um nichts weniger als an die uneigentliche, naturgemäß der ihrer Eigenthümlichkeit und ihrem Wesen entsprechende Genuß.

„Die Liebe ist *vorzugsweise* die Ursache des Genusses," 88) heißt es bei Thomas von Aquin: es ist aber dort ausschließlich von der *eigentlichen* Liebe die Rede, wie der Zusammenhang beweist. Denselben Gedanken wiederholt Thomas, in Rücksicht auf beide Arten der Liebe, in dem unmittelbar folgenden Artikel [1]. In einem andern Artikel derselben Quästion aber lesen wir Folgendes. „Die Handlungen Anderer können uns Freude machen, . . ." unter Anderem auch, „insofern wir dieselben, wenn es gute Handlungen sind, als unser eigenes Gut betrachten: denn dieses eben ist die Folge der Liebe, daß sie uns diejenigen die wir lieben, ansehen läßt, als ob sie wir selber wären" 89).

Was Thomas hier bemerkt in Rücksicht auf gute „Handlungen" Solcher gegen die wir eigentliche Liebe hegen, das gilt offenbar von jedem anderen Vorzuge der ihnen eigen ist: denn der Grund welchen er angibt, ist ganz allgemein, und trifft keineswegs bloß die „Handlungen". Uebrigens spricht auch dieses der heilige Lehrer in demselben Artikel ausdrücklich aus. Unter den Einwendungen nämlich die er anführt, lautet die zweite so. „Jede (gute) Handlung fällt unter die Güter dessen, von dem sie gesetzt wird. Wenn folglich die Handlungen Anderer uns Freude machen, dann müssen in gleicher Weise auch ihre übrigen Güter (oder Vorzüge) insgesammt für uns Grund des Genusses seyn" 90). Thomas erwiedert auf diese Einwendung, daß das, insofern es sich um Genuß *aus eigentlicher Liebe* handle, aber nur unter dieser Rücksicht, vollkommen wahr sey 91).

69. Aber fassen wir wieder den im ersten Paragraphen dieses Kapitels festgestellten Begriff des Genusses ins Auge, und beantworten wir, in unmittelbarem Anschluß an diesen Begriff, zunächst die Frage, wie es geschehe, daß „das strebende Wesen", bestimmter, daß der mit Vernunft begabte Geist „den Gegenstand seiner eigentlichen Liebe *erreicht und umfaßt*"; dann wird sich die Wahrheit des Satzes um den es sich handelt, daß nämlich auch an die eigentliche Liebe der ihrem Wesen und ihrer Art entsprechende Genuß sich anschließe, von selbst ergeben.

Jedermann weiß, daß der Genuß welchen die Freundschaft gewährt, vorzugsweise durch das Beisammenseyn, durch den Umgang und den gegenseitigen Verkehr derer die sich lieben, empfunden wird. Der Grund hiervon liegt nach Aristoteles [2] darin, weil jeder von ihnen nur durch

[1] S. 1. 2. p. q. 32. a. 7. *Contra est.* [2] Ethic. Nicom. 9. c. 9.

den wirklichen Verkehr mit dem anderen, besonders aber durch dessen persönliche Gegenwart, die lebendige actuelle Erkenntniß und die volle Gewißheit hat von jenen Vorzügen desselben, welche eben den Gegenstand seiner Liebe bilden, und auf deren Wirklichkeit und Werth sich der Genuß der Freundschaft gründet. Nicht anders als mit der Freundschaft, verhält es sich aber mit der eigentlichen Liebe überhaupt. Der Gegenstand dieser Liebe ist die thatsächliche Uebereinstimmung, in welcher der vernünftige Geist ein anderes Seyendes, ihm selber gegenüber, erblickt. Sie erzeugt sich also nur, insofern diese thatsächliche Uebereinstimmung *erkannt* wird; sie wächst, je mehr dieselbe erkannt wird; ihr natürliches Ziel besteht einzig darin, daß diese Uebereinstimmung *wirklich* sey und bestehe. Sie hat mithin ihr Ziel erreicht, der vernünftige Geist „umfaßt den Gegenstand seiner Liebe", und seine Liebe wird folglich Genuß, insofern er diesen Gegenstand mit jenen Vorzügen, auf welchen dessen thatsächliche Uebereinstimmung mit ihm selber ruht, hinlänglich vollkommen schaut, d. h. insofern er denselben als „an sich Gutes" klar erkennt. *Die klare Erkenntniß der inneren Gutheit* ihres Gegenstandes also ist das psychologische Moment, durch welches die Liebe des „an sich Guten" zum Genusse wird [1].

70. Zu dem nämlichen Resultate gelangen wir von einer anderen Seite. St. Augustin definirt in einem seiner Werke die Liebe, indem er sagt: „Sie ist jene Lebensäußerung, welche zwei Wesen mit einander vereint, oder zu vereinen trachtet, dasjenige nämlich welches liebt, und das auf welches sich die Liebe richtet" 92). Aehnliches lehrt, mit Aristoteles, der heilige Thomas: „Ein Wesen welches liebt, strebt immer nach der Vereinigung mit dem Gegenstande seiner Liebe: und zwar nach einer solchen, wie sie je der Eigenthümlichkeit beider, und anderseits der Art der Liebe selbst, entspricht" 93). Ist dem also, dann müssen wir sagen, der vernünftige Geist „erreiche und umfasse" den Gegenstand seiner Liebe, wenn er denselben in jener Weise mit sich selbst vereinigt, welche sowohl der Natur der eigentlichen Liebe, als der Natur des Geistes selbst und des Gegenstandes seiner Liebe angemessen ist. Die vollkommenste Einigung, welche diesen Rücksichten entsprechend möglich ist, vollzieht sich nun aber dadurch, daß der vernünftige Geist den Gegenstand in actueller, klarer *Erkenntniß* erfaßt. Denn darin besteht ja wesentlich das Erkennen, daß das Erkannte, seinem idealen Seyn nach, in den erkennenden Geist *eingeht*, indem sich in diesem das Bild des Erkannten erzeugt. Es ergibt sich mithin der nämliche Schluß den wir vorher schon aussprachen: Der vernünftige Geist „erreicht und umfaßt" den Gegenstand seiner eigentlichen Liebe dadurch, daß er mittelst klarer An-

[1] Vgl. Pallavicini, Del bene l. c. 40. 42.

schauung ihn in sich aufnimmt; und das psychologische Moment, durch welches die Liebe des „an sich Guten" Genuß wird, ist die klare Erkenntniß der inneren Gutheit des Dinges auf welches sich die Liebe richtet.

Dieser Satz ist wieder genau die Lehre des heiligen Thomas. „Sowie der dessen Verlangen auf Geld gerichtet ist, das Ziel seines Strebens erreicht, indem er das Geld mit der Hand faßt, und dann sich des erlangten Besitzes freut: gerade so erreichen wir, wo es sich um übersinnliche Gutheit handelt, den Gegenstand unseres Strebens dadurch, daß derselbe sich uns im Erkenntnißacte darstellt; und hieran schließt sich dann im Strebevermögen der Genuß" 94).

Nur, wer die Möglichkeit einer klaren Erkenntniß des Gegenstandes der eigentlichen Liebe in Abrede stellen will, kann hiernach dem Satze, daß auch mit dieser sich der ihrer Natur entsprechende Genuß verbindet, die Anerkennung versagen.

71. Und eben so wenig dürfte sich in Zweifel ziehen lassen, daß das auch da der Fall ist, wo uns „innere Gutheit" in unpersönlichen Dingen entgegentritt, und diese darum unsere eigentliche Liebe, aber die „relative" (55. S. 77 ff.) in Anspruch nehmen. Denn wir haben in unserem Beweise die eigentliche Liebe ganz allgemein ins Auge gefaßt, und keineswegs ausschließlich insofern sie sich auf vernünftige Wesen richtet. Was aber, auf Grund ihrer wesentlichen Beschaffenheit, von der eigentlichen Liebe schlechthin wahr ist, das muß offenbar auch von der „relativen" eigentlichen Liebe gelten. Das Bild einer Person welche der Gegenstand unseres Wohlwollens ist, oder ein Geräth das dieselbe zu gebrauchen pflegte, oder ein Werk das von ihr stammt, weckt in uns die Erinnerung an dieselbe, erneuert in uns die Vorstellung ihrer Vorzüge und ihres Werthes: die psychologisch-natürliche Folge hiervon ist, daß in uns die Liebe zu ihr lebendig wird, und mit dieser die Freude, der Genuß. Würde der Verlust des Bildes eines Freundes, die Zerstörung eines Andenkens von einer uns werthen Person uns wohl schmerzlich seyn, wenn sein Besitz und seine Anschauung uns nicht Freude machte?

Thomas von Aquin lehrt ausdrücklich, „Gott freue sich schlechthin aller Dinge, weil jedes mit seinem Wesen in thatsächlicher Uebereinstimmung stehe" 95). Wie derselbe mithin dem früher (56. S. 79) Gesagten zufolge überzeugt war, daß Gott auch gegen die unpersönlichen Dinge eigentliche Liebe hege, so hielt er auch fest, daß dieselben ihrem Schöpfer, eben in Folge dieser Liebe, Gegenstand des Genusses sind.

II.

Daß der Genuß welcher der eigentlichen Liebe entspricht, sich erzeuge, dazu ist keineswegs ein besonderer Grad derselben erforderlich. Darum ist es ganz natürlich, wenn auch der Böse in der Anschauung ethisch guter Handlungen Genuß findet. Woher es komme, daß deßungeachtet dieser Genuß in manchen Fällen nicht empfunden wird.

72. Man könnte geneigt seyn zu denken, es werde, damit sich mit der Liebe des an sich Guten Genuß verbinde, oder wenigstens, damit dieser Genuß ins Bewußtseyn trete, irgend ein besonderer *Grad* dieser Liebe erfordert. Daß der Genuß der Natur der Sache nach um so fühlbarer seyn wird, je stärker die Liebe ist, das unterliegt freilich keinem Zweifel: aber dazu, daß der Mensch in der klaren Anschauung einer „an sich guten" Erscheinung Genuß finde, dazu ist nichts weiter nöthig, als daß sich derselben gegenüber in seinem Gemüthe eigentliche Liebe erzeuge, mag diese Liebe auch so schwach seyn, daß sie gar keine anderweitigen Wirkungen hervorbringt. Auch dieser Satz geht aus dem was wir gesagt haben, unwidersprechlich hervor; denn wir haben nirgends einen bestimmten Grad der Liebe vorausgesetzt.

Nun sind aber jene in der Natur des vernünftigen Geistes wurzelnden Vorzüge, auf Grund deren alles „an sich Gute" mit demselben in thatsächlicher Uebereinstimmung steht, auf Grund deren es deßhalb den natürlichen Gegenstand seiner Liebe, und darum auch seiner Freude bildet, nun sind aber, sagen wir, diese Vorzüge *jedem Menschen wesentlich eigen*; und wenn der Böse, der Lasterhafte, durch fortgesetzte Uebung der Liebe des „an sich Schlechten", in seiner Seele namentlich einen Theil dieser Vorzüge auch in hohem Maaße schwächt und verdunkelt, sie mit der Wurzel aus seiner Natur herausreißen kann er doch niemals (42. S. 66). Es liegt mithin nichts Auffallendes darin, es ist vielmehr ganz natürlich, wenn auch dem Bösen die Anschauung von an sich guten Erscheinungen, und zwar auch solcher die der *ethischen* Ordnung angehören, Freude und Genuß gewährt. Und es kann diese Thatsache in keiner Weise als Beweis dafür geltend gemacht werden wollen, als ob unsere Lehre nicht richtig, und der Genuß den die Anschauung ethisch vollendeten Handelns gewährt, nicht eine Folge der eigentlichen Liebe sey, sondern aus irgend einem anderen psychologischen Moment hergeleitet werden müsse.

Denn wenn man uns das Argument entgegenstellte:

„Der Böse hat keine Liebe zu dem was ethisch gut ist: sonst würde er in seinem Handeln sich nicht fort und fort für das entgegengesetzte Schlechte entscheiden; es kann mithin der Genuß den auch er darin

findet, wenn er sich durch die Poesie oder durch die dramatische Kunst ethisch große Charactere vorgeführt sieht, nicht die Folge der eigentlichen Liebe seyn:"

dann würden wir mit Thomas von Aquin erwiedern: Der Böse besitzt die Liebe zu dem, was ethisch gut ist, freilich nicht in jenem Grade der Stärke, dessen der Mensch bedarf, um die verkehrten Neigungen seiner Natur, die Selbstsucht und die Genußsucht, zu überwinden, und ihrem Drange entgegen das ethisch Gute selber zu üben; aber die ihm anerschaffene Richtung seiner Natur auf das an sich Gute ist keineswegs aufgehoben, ihrem Wesen und ihrer Wurzel nach findet sich dieselbe auch in ihm noch. In allen Fällen wo es keine Verläugnung der Selbstsucht kostet, wird deßhalb auch in seinem Herzen dem ethisch Guten gegenüber sich eigentliche Liebe erzeugen, und mit dieser, bei klarer Erkenntniß desselben, sich der ihr entsprechende Genuß verbinden 96).

Wie jede andere Kraft, so kann eben auch die eigentliche Liebe in verschiedener Stärke auftreten:

es hat ihr Geist
Ein Längenmaaß von hunderttausend Graden,
Von denen jeder Liebe heißt [1].

Nicht bloß, wenn sie das Eisen schmilzt, ist die Wärme Wärme: dem Wesen nach die nämliche Kraft ist auch da wirksam, wo das Eis sich in Wasser auflöst, oder das Queckſilber in seinem tropfbar flüssigen Zustande erhalten wird. Man kann mithin sehr wohl eine That von hohem ethischem Werthe als solche anerkennen, sie lieben, sie bewundern, an der Darstellung derselben, namentlich in den Fictionen der Poesie oder des Drama's, Genuß finden, und doch nichts weniger als geneigt seyn, sie nun auch selbst auszuführen. Erscheinungen dieser Art werden eintreten, so oft eine andere, stärkere Liebe das Herz beherrscht, welche durch die unfruchtbare Liebe des ethisch Guten, und den mit dieser sich verbindenden Genuß, sich nicht beeinträchtigt sieht, hingegen bei der wirklichen Vollziehung der guten That verläugnet werden müßte.

73. Aber, so könnte man fragen, wenn es keineswegs irgend einer besonderen Stärke der Liebe bedarf, damit der Genuß dem an sich Guten gegenüber sich erzeuge; wenn hierzu keine höhere Vollkommenheit des Einzelnen nöthig ist als diejenige, ohne welche die menschliche Natur überhaupt nicht seyn kann, und kein weiteres psychologisches Moment gesetzt werden muß, als der Act einer klaren Erkenntniß des Gegenstandes: woher kömmt es dann, daß wir Dingen sowohl als Personen gegenüber, welche wahre „innere Gutheit", oft auch in vorzüglichem Maaße, besitzen,

[1] Johannes Schrott, Bienen, S. 132.

dennoch sehr häufig gar keinen Genuß, gar keine Freude empfinden? Diese Thatsache erklärt sich vollkommen und einfach aus zwei Gründen, von denen jeder auf je eine besondere Reihe von Fällen seine Anwendung findet.

Erstens nämlich gibt es verschiedene Momente, welche bewirken, daß ein Genuß der sich in unserer Seele erzeugt, unserer Beachtung entgeht, und uns *nicht zum Bewußtseyn kömmt*. Dasselbe ist ja in Rücksicht auf alle übrigen psychischen Vorgänge der Fall; nicht *jeder* Act unserer Seele, auch ihrer höheren Vermögen, wird von unserem Bewußtseyn aufgefaßt. Sind wir an einen Genuß durch häufige Wiederholung gewöhnt, dann muß derselbe jedenfalls schon eine gewisse Stärke haben, wenn er wahrgenommen werden soll. Ebenso wird ein nicht ungewöhnlich intensiver Genuß schwerlich beachtet werden, wenn die Thätigkeit der Vernunft augenblicklich mit Energie einem anderen Gegenstande zugewendet, oder das Gemüth, durch welches Moment immer, in unangenehmer Weise in Anspruch genommen ist. Auch *leben* ist Genuß, und zwar „Genuß aus eigentlicher Liebe" 97): und doch wird uns dieser Genuß keineswegs in jedem Augenblicke fühlbar; der Verwundete aber, oder der von Reue, von Sorge oder von bitterem Kummer Gebeugte „empfindet" nicht nur keine Freude, sondern nur tiefen Schmerz. Vollkommen, und ganz ungetrübt, pflegt überhaupt der Genuß auf dieser Erde so wenig vorzukommen, als ein Zustand, der ganz und ausschließlich Schmerz ist; der Mensch erfaßt und bezeichnet die Stimmung seiner Seele als Lust oder Unlust, als Genuß oder Schmerz, je nach dem Momente welches in derselben *das vorherrschende* ist.

Durch diese Bemerkungen erklärt sich die Reihe jener Fälle, in denen wir „an sich guten" Dingen oder Personen gegenüber keinen Genuß *empfinden*. Alle noch übrigen Fälle aber finden ihre Erklärung darin, daß häufig genug „an sich guten" Dingen oder Personen gegenüber sich in uns eben gar kein Genuß *erzeugt*. Denn derselbe kann sich nur dann bilden, wenn sich solchen Gegenständen gegenüber in uns zunächst ein Act der eigentlichen Liebe bildet. Nun haben wir aber bereits am Schlusse des vorigen Kapitels (58. S. 81) auseinandergesetzt, woher es komme, daß nicht selten Erscheinungen die ihrer Natur nach unsere eigentliche Liebe in Anspruch nehmen müßten, uns deßungeachtet gleichgültig, oder auch widerwärtig sind: weil nämlich in Collisionsfällen die uneigentliche Liebe, als die naturgemäß stärkere, die eigentliche beeinträchtigt, sie herabstimmt, oder auch sie im Keime erstickt und gar nicht entstehen läßt. „Jedes Wesen", lehrt Thomas von Aquin, „findet naturgemäß Genuß in jedem Anderen das mit ihm in Uebereinstimmung steht, weil es der natürlichen Richtung seines Strebens entspricht. Eine Ausnahme hiervon, deren Grund aber der erwähnten Uebereinstimmung ganz fremd ist, tritt

nur ein, wenn das Erstere durch dieses Andere seinen eigenen Vortheil beeinträchtigt sieht. Denn dann wird ihm das Andere Gegenstand der Abneigung und des Aergers: nicht, insofern es mit ihm in Uebereinstimmung steht, sondern insofern es das was ihm noch näher liegt, beeinträchtiget. So ‚grollen einander die Töpfer': nicht einfach als Töpfer, sondern weil der eine dem andern, was Ehre, Absatz und Gewinn betrifft, im Wege steht" 98).

Dritter Abschnitt.

Ein drittes characteristisches Merkmal der Schönheit besteht darin, daß sie uns ihrer Natur nach der Gegenstand und Grund eigentlicher Liebe ist.

---

74. Auf Grund der im letzten Abschnitt festgestellten Sätze können wir jetzt unsere Untersuchung über das Wesen der Schönheit wieder aufnehmen. Das vorzüglichste Resultat der früher gegebenen vorläufigen Characteristik faßten wir (32. S. 52), in Uebereinstimmung mit Leibniz und dem heiligen Thomas, zusammen in dem Satze: „Die Schönheit ist jene Beschaffenheit der Dinge, vermöge deren dieselben, nur insofern wir sie betrachten, uns gefallen", oder „vermöge deren ihre Erkenntniß, an und für sich und ohne jede anderweitige Rücksicht, uns Genuß gewährt." Wollen wir weiter vordringen, so müssen wir offenbar festzustellen suchen, welcher von den vier besonderen Arten des Genusses, die wir im zweiten Abschnitt unterschieden haben, der kalleologische Genuß angehört.

Wir haben aber oben (60. S. 85) definirt: „Der Genuß ist jener Act des Strebevermögens, welcher sich erzeugt, wenn das strebende Wesen den Gegenstand *seiner Liebe* erreicht hat, und ihn umfaßt." Gewähren schöne Erscheinungen uns Genuß, dann müssen mithin dieselben, eben durch ihre Schönheit, unsere Liebe in Anspruch nehmen. Und wenn wir die Natur und die Art dieser Liebe, als deren Grund und Gegenstand die Schönheit sich darstellt, genau bestimmen, dann ist die eben bezeichnete Frage, nach der Art und dem Wesen des kalleologischen Genusses, von selbst gelöst.

Der Satz den wir in dieser Absicht jetzt beweisen wollen, steht als Ueberschrift an der Spitze dieses Abschnittes: „Die Schönheit ist uns der Grund und Gegenstand eigentlicher Liebe."

75. Vielleicht könnten wir uns der Mühe, diesen Satz eingehend zu begründen, wenigstens was Eine Seite desselben angeht, überhoben

glauben. Denn daß schöne Dinge unser Herz fesseln und unsere Liebe in Anspruch nehmen, das ist einem Jeden aus der Erfahrung eben so wenig unbekannt, als die andere Thatsache welche wir früher ausgesprochen haben, daß ihre Betrachtung uns Genuß gewährt. Die dem Aristoteles gestellte Frage, welche wir dort nach Diogenes von Laerte anführten, lautete nach Stobäus, „warum wir Alles was schön ist, lieben"; und auch hier antwortete der Philosoph, daß nur Blinde solche Fragen stellen 99). Aber es kömmt uns darauf an, es außer Zweifel zu stellen, daß das Schöne ganz eigentlich der Gegenstand unseres Wohlwollens, daß die unmittelbare und die nächste Wirkung der Erkenntniß der Schönheit auf uns die Liebe ist, und zwar die eigentliche Liebe; daß mithin die Schönheit der Dinge nicht zu unserer Intelligenz, wie die Wahrheit, sondern zu unserem Strebevermögen, in nächster und eigentlicher Beziehung steht. Denn um es schon hier zu sagen, wir können uns mit der namentlich auch in neuester Zeit von verschiedenen Gelehrten wieder entwickelten Ansicht nicht befreunden, wonach die Schönheit der Dinge in einer besonderen Angemessenheit der Letzteren für unsere Erkenntnißkraft bestehen, und dadurch mit der Wahrheit so ziemlich identisch seyn, der Genuß aber den ihre Betrachtung uns gewährt, eben aus der vollkommen naturgemäßen, durchaus entsprechenden, und darum angenehmen Thätigkeit der erkennenden Kräfte erklärt werden soll. Das ist der Grund, weßhalb wir uns hier nicht kurz auf die innere Erfahrung berufen, sondern es für nothwendig halten, den Satz um den es sich handelt, mit aller Sorgfalt zu beweisen. Wir werden zunächst wieder die Meister der Wissenschaft reden lassen, und darthun, wie ihre und ihrer Zeitgenossen Anschauung von der Beziehung der Schönheit zu dem vernünftigen Geiste unserem Satze Zeugniß gibt; und an dieses ihr Zeugniß sollen sich dann zwei Beweise aus inneren Gründen anschließen.

Erstes Kapitel.

Der christlichen Wissenschaft sowohl als der Socratischen galt die Schönheit von Alters her als der Gegenstand und Grund eigentlicher Liebe.

§. 1.

Von Alters her galt die Schönheit, gerade wie die innere Gutheit, als die Voraussetzung und der natürliche Grund der Liebe; von Alters her waren die Ausdrücke „schön" und „gut" und „liebenswürdig", „Schönheit" und „Gutheit", synonym.

Das Buch der Weisheit; Thomas von Aquin; ein griechisches Sprüchwort; die Stoa; der Verfasser der Schrift „Die Namen Gottes"; Diotima und Socrates, bei Plato; Cicero; Klopstock; Plotin; Johannes Chrysostomus.

76. Es ist ein schönes Zeugniß, ein beneidenswerthes, das der heilige Geist im Buche der Weisheit dem weisesten der Könige von Israel ausstellt, indem er, eben in Rücksicht auf die Weisheit, ihn sagen läßt: „Sie liebte ich von meiner Jugend an, und erkor sie mir, sie heimzuführen mir als Braut, in Liebe für sie entbrannt ob ihrer Schönheit" 100). Der Herr hatte ihm, wie er früher sagt, „trugloſe Erkenntniß gegeben alles dessen was ist; er schaute Alles was unsichtbar ist und den Sinnen verborgen, weil sie selber ihn unterwies, die Weisheit, die Meisterin aller Dinge" (Weish. 7, 17. 21). Darum war es nicht zu verwundern, wenn seiner Jugend erste und höchste Liebe die Weisheit war. Denn „sie ist schöner als die Sonne und als das ganze Heer der Sterne, und neben das Licht gestellt, trägt ihre Schönheit den Preis davon" (Weish. 7, 29). Nun lehrt uns aber Thomas von Aquin, daß „gleichwie nach Aristoteles das Anschauen mit dem Auge des Leibes die irdische Liebe weckt, ebenso durch das geistige Schauen der Schönheit oder Gutheit des Unsichtbaren sich die höhere Liebe erzeugt" 101). Aus diesem Grunde, meinen wir, war es ganz natürlich, wenn der Erleuchtete der „Alles schaute was unsichtbar ist", derjenigen sein Herz zuwendete, die „schöner als die Sonne" so früh schon vor seiner Seele stand.

Sagt doch bereits ein altes Sprüchwort der Griechen, daß „die Schönheit Liebe erzeuge" 102); wußte doch die Stoa schon, daß „die Schönheit ihrer Natur nach uns Genuß bringt, daß sie jederzeit durch ihren eigenen inneren Werth unsere Liebe in Anspruch nimmt, und man ihrer niemals satt wird" 38); versichert uns doch auch der Verfasser der Schrift „Die Namen Gottes", daß „alle Wesen der Schönheit und Gutheit zustreben, alle davon angezogen werden, alle sie lieben. Und in

allen Wesen", setzt er, seinen Gedanken noch erweiternd, hinzu, „in allen Wesen liegt die treibende Kraft all ihres Wirkens und Strebens eben in dieser ihrer Richtung auf die Schönheit und Gutheit" 103). Darum will er auch die Wurzel des griechischen Namens der Schönheit, κάλλος, in καλέω finden, „weil dieselbe Alles zu sich hin rufe" 104), Alles anziehe[1].

77. Den Werth dieser sprachwissenschaftlichen Conjectur können wir dahingestellt seyn lassen; es werden uns noch andere begegnen. Aber Beachtung verdient, daß der Areopagit die Wörter Schönheit und Gutheit schlechthin synonym gebraucht, und daß, wie in der vorher angeführten Stelle Thomas von Aquin „die Schönheit oder Gutheit", gerade so auch er als den Grund und Gegenstand der Liebe jene Eine Beschaffenheit betrachtet, welche ihm der Ausdruck „die Schönheit und Gutheit" bezeichnet. Es ist übrigens freilich bekannt genug, daß die zwei Wörter diese innige Bedeutungsverwandtschaft in der Sprache der Griechen zu allen Zeiten behaupteten.

Und wie das Gute, so war auch das *Liebenswürdige* mit dem Schönen der Sache nach und an sich Eines und dasselbe. In jenem der zwei Dialoge Plato's „Ueber die Liebe", welcher auch den Titel führt „Das Gastmahl", lesen wir, wie Socrates die Ansicht gehabt, Eros (Amor, der Gott der Liebe) sey überaus schön. Aber Diotima aus Mantinea lehrt ihn das Gegentheil: Eros sey keineswegs schön, wie die meisten Menschen glauben, sondern vielmehr rauh, unansehnlich, arm, ohne Schuhe, ohne Lagerstätte und Obdach. Zugleich erklärt ihm die weise Frau, wie sein Irrthum in einer Verwechselung seinen Grund habe, freilich in Verbindung mit einer Anschauung, die vollkommen der Wahrheit entspreche. „Du warst der Meinung," sagt Diotima, „Eros wäre das Wesen, *welches geliebt wird*, und nicht vielmehr dasjenige *welches liebt*; ich schließe das aus dem was du so eben gesagt hast. Das ist, glaube ich, der Grund, weßhalb du den Eros für unvergleichlich schön hieltest. Denn das ist freilich vollkommen wahr: *das Liebenswürdige ist immer auch das wahrhaft Schöne*, das Edle, das Vollendete und Vortreffliche; das Wesen welches liebt hingegen mußt du dir ganz anders denken, so nämlich, wie ich vorher gesagt habe" 105).

[1] Daß *Dionysius „Areopagita"*, der Verfasser der hier erwähnten Schrift „Die Namen Gottes", sowie der anderen „Die himmlische Hierarchie", „Die kirchliche Hierarchie", „Die mystische Theologie", nicht, wie man lange Zeit annahm, jener Dionysius Areopagita ist welcher in der Apostelgeschichte (17, 34) erwähnt wird, ist bekannt. Der tiefsinnige und heilige Schriftsteller um den es sich handelt, scheint Priester gewesen zu seyn, zu Alexandria gelehrt, und dort, *während der Jahre 350—370*, jene Werke verfaßt zu haben. (Nach Nirschl in „Hist.-pol. Blätter" Bd. 91. S. 257 ff.)

Dieser Anschauung entsprechend werden wir in mehreren der Zeugnisse, die wir in diesem wie in anderen Kapiteln dieses ersten Buches noch anzuführen haben, die Wörter καλόν und ἐράσμιον, *pulchrum* und *amabile*, wiederholt als gleichbedeutend gebraucht sehen. Sind nicht auch in unserer Sprache „schön" und „liebenswürdig" sehr nahe verwandt, so gut wie synonym? und pflegen wir, wenigstens wo von Personen die Rede ist, die Liebenswürdigkeit von der Schönheit wohl zu trennen? Es klingt sicher keinem Deutschen fremd, wenn Cicero schreibt, es sey „nichts einnehmender, nichts schöner, nichts liebenswürdiger als die Tugend" 106); wenn wir ihn deßhalb seinem Sohne Marcus versichern hören, „die Tugend würde, wenn sie dem Menschen in sichtbarer Gestalt erschiene, ihn unwiderstehlich hinreißen, sie zu lieben" 107); oder wenn Klopstock, im vierten Gesange des „Messias", den Nicodemus zu den Feinden des Erlösers sprechen läßt:

Ein Schauer vor Menschen, ein Grau'n vor denen die Gott schuf,
Ueberfällt mich, so oft ich es denke, wie wenig ihr dieses
Bei euch empfindet, wie niedrig ihr seyt, nur menschlich zu fühlen,
Wie ohnmächtig, zu sondern die Religion und die Mordsucht,
Und wie pöbelhaft klein, die lichten Strahlen der schönen
Und der liebenswürdigen Unschuld nur dunkel zu sehen!

78. Einen sehr klaren Beweis unseres Satzes bilden wieder die folgenden Worte Plotins. „Die Gefühle welche in unserer Seele schönen Dingen gegenüber naturgemäß entstehen, sind Bewunderung und süßes Staunen, Verlangen, Liebe, eine Freude die uns ganz einnimmt [1]. Solche Empfindungen erregen auch die übersinnlichen Dinge, man kann sagen in den Herzen Aller, aber vorzugsweise in jenen, in welchen die Liebe des Unsichtbaren lebendiger ist." „Was empfindest du," fährt er gleich darauf im folgenden Kapitel fort, „was fühlst du in deinem Innern gegen eine schöne That, gegen ein schönes Gemüth, einen edlen Character, überhaupt gegen die Tugend und ihre Aeußerungen, gegen die Schönheit der Seele? ... Und was ist der eigentliche Gegenstand dieser Gefühle? Nicht Gestalt ist's, nicht Farbe, nicht Ausdehnung, sondern die Seele, die da keine Farbe hat, in welcher, farblos auch sie, die Weisheit wohnt und die andern Tugenden mit ihrer Klarheit. . . Da schaust du Hochherzigkeit und gerechten Sinn, da die reine Enthaltsamkeit und den Muth mit seinen achtunggebietenden Zügen, da die Würde und die Züchtigkeit, wie sie in ruhig ernster Haltung heiteren Angesichts einhergeht; und über sie alle siehst du ausgegossen das Licht des gottähnlichen Geistes. Diese Eigenschaften ziehen unsere Bewunderung auf sich und unsere Liebe, und

[1] Cfr. Plat. Conviv. Steph. p. 206 d. Bipont. 10. p. 238.

in dieser Rücksicht nennen wir sie schön; warum? Sie sind, und man erkennt sie; und jeder der sie betrachtet, wird sagen, daß sie das wahrhaft Seyende sind. Aber was sind sie, eben insofern sie wahres Seyn haben? Schön, antwortet man; aber unsere Vernunft möchte ihr eigentliches Wesen kennen; sie möchte den Grund wissen, warum sie die Seele liebenswürdig machen, und was das ist, das in jeder Tugend wie Licht so herrlich leuchtet" [1].

Ganz von derselben Voraussetzung wie in diesen Sätzen Plotin, daß nämlich die Schönheit im eigentlichen Sinne und zunächst der Gegenstand der Liebe, daß „liebenswürdig" und „schön" dem Wesen nach dasselbe sind, geht offenbar der heilige Johannes Chrysostomus aus, wenn er am Schlusse einer Homilie die Frauen von Constantinopel also ermahnt. „Vielleicht hört ihr ungern was ich sage; vielleicht zürnt ihr mir, und saget, ‚er bringt die Männer auf gegen ihre Frauen'. Nicht um eure Männer gegen euch aufzubringen, rede ich also; sondern damit ihr aus eigenem Antriebe beobachtet was ich euch sage, und zwar um euer selbst willen, nicht eurer Männer wegen. Möchtest du gern schön seyn? Ich möchte es auch; aber ich wünsche mir jene Schönheit nach welcher Gott sich umsieht, die ‚der König liebt' (Ps. 44, 12). Von wem verlangst du geliebt zu werden, von Gott oder von Menschen? Ziert jene Schönheit dich, dann wird Gott deine Schönheit lieben; hast du nur diese, so wird er dich verabscheuen, und die dich lieben, werden lasterhafte Menschen seyn; denn in ein verheirathetes Weib verliebt sich kein rechtschaffener Mann. Und eben so wie mit der Schönheit, verhält es sich auch mit dem Schmuck des Leibes. Jener, der Schmuck der Seele, zieht das Herz Gottes an, der äußere dagegen nur lasterhafte Menschen. Seht ihr nun also, daß ich es gut mit euch meine, daß aufrichtige Sorge für euer eigenes Wohl mich treibt, und daß ich euch von Herzen wünsche daß ihr schön seyet, wahrhaft schön, wahrhaft liebenswürdig, damit statt lasterhafter Menschen der Herr der Welt, Gott selbst, euch liebe?" [2]

---

[1] Plotin. de pulchritud. c. 4. 5. ed. Basil. p. 53 D. E. F. 54. Creuzer 26. sqq. (Citirt 28.)

[2] Chrys. in ep. ad Hebr. hom. 28. n. 7.

§. 2.

Von Alters her galten in der Wissenschaft Sätze wie diese: „Je höher die Schönheit, desto größer die Liebenswürdigkeit;“ „was nicht schön ist, das kann unmöglich Gegenstand der Liebe seyn;“ „Gott ist die höchste Schönheit, und darum der höchsten Liebe würdig.“

Proclus; Augustin; Plato. Die alte griechische Philosophie, nach Theognis; Plato; Maximus von Tyrus; Dionysius der Areopagit und Thomas von Aquin; Augustin. Plotin; Augustin; Basilius der Große; Clemens von Alexandria; Augustin; Gillebert; die heilige Schrift; Basilius.

79. Ist die Schönheit in der That Voraussetzung, Grund, Gegenstand der Liebe, dann muß eine Erscheinung als um so liebenswürdiger gelten, je höhere Schönheit sie besitzt; dann muß die Größe der Schönheit und der Grad der entsprechenden Liebe in geradem Verhältnisse stehen; dann muß das Schönste auch das Liebenswürdigste seyn. Ist die Wissenschaft mit diesem Grundsatz einverstanden?

„Das Gute in unserer Seele“, schreibt Proclus, neben Plotin der Hauptvertreter des Neuplatonismus, „erregt viel stärkere Liebe, als die sichtbaren schönen Dinge.“ Und der Grund davon ist ihm kein anderer, als der welchen wir eben bezeichnet haben: „Denn was gibt es Schöneres an uns als Tugend und Einsicht? und was ist häßlicher als das Gegentheil davon?“ 108)

Gerade so dachte St. Augustin. „Nehmen wir an,“ sagt er in einer Predigt, „du hast zwei Diener; der eine ist häßlich von Gestalt, der andere sehr schön; aber der häßliche ist treu, der schöne nicht. Sage mir, welcher von beiden dir lieber ist, und du beweisest, daß du das Unsichtbare liebst. Und wenn du nun den treuen Diener, ungeachtet seines häßlichen Aeußeren, mehr liebst als den schönen der untreu ist, hast du da etwa unvernünftig geurtheilt und Häßliches dem Schönen vorgezogen? Gewiß nicht, sondern umgekehrt, das Schönere dem Häßlichen. Du hast die Augen des Fleisches befragt, und was haben sie dir geantwortet? Dieser ist schön, jener ist häßlich. Aber du hast auf sie nicht gehört, du hast ihr Zeugniß verworfen, und dein inneres Auge auf die Treue des einen und die Untreue des andern gerichtet; jener erschien dir häßlich von Gestalt, dieser schön; aber du hast dein Urtheil gesprochen und gesagt: Was ist schöner als die Treue, was häßlicher als Untreue?“ 109)

Hören wir noch, wie Plato mit klaren Worten unseren Satz ausspricht.

Socrates. „Was meinst du, ein schönes Gemüth, und ein damit harmonirendes Aeußeres, das ganz das Gepräge der schönen Seele trüge,

müßte das nicht die schönste Erscheinung seyn für jeden der ein Auge dafür hätte?

Glauco. Ganz gewiß.

Socrates. Nun ist aber das Schönste immer auch das Liebenswürdigste.

Glauco. Wie könnt' es anders seyn?

Socrates. Solche Menschen also würde der Mann der sich dem Schönen geweiht hat, am meisten lieben" 110).

Das Princip das uns in diesen drei Stellen entgegentritt, steht in unlösbarem dialectischem Zusammenhange mit dem Satze, den wir in diesem Abschnitte zu beweisen unternommen haben. Enthält dieser unser Satz nicht volle Wahrheit, dann haben Proclus, Augustin und Plato nicht gewußt, was Liebe sey, und was der Liebe werth.

80. Doch es kann hier einer erklärenden Argumentation ja nicht bedürfen; um so weniger, als wir eben unseren Satz noch entschiedener und schärfer ausgesprochen finden. Allein die Schönheit, lehrt uns die ältere Weisheit der Griechen, lehrt uns nach ihr die Socratische Wissenschaft, und in Uebereinstimmung mit dieser der Neuplatonismus und St. Augustin, allein und einzig die Schönheit ist Gegenstand der Liebe; lieben wir ein Ding, so ist das ein Beweis daß wir es schön finden: denn was nicht schön ist, das kann man nicht lieben[1].

Der Lehre der älteren griechischen Philosophie gibt Theognis Ausdruck, der Dichter aus Megara (um 600 vor Chr.). Indem er nämlich im Beginne seines Gedichtes die Grazien und die Musen anruft, „die unsterblichen Töchter des Zeus", erinnert er dieselben, wie sie, bei der Hochzeit des Cadmus von Theben und der Harmonia erscheinend, „so schön" einst gesungen:

> Liebenswürdig immer ist das Schöne,
> Doch was nicht schön ist, kann niemand lieben 111).

Ganz das Nämliche lesen wir in Plato's Dialog „Das Gastmahl". „Alles was die Götter gewirkt," so belehrt dort Socrates den Agatho, „das haben sie gewirkt aus Liebe zu dem was schön ist; denn Häßliches ist nicht Gegenstand der Liebe. Und so ist jede Liebe, Liebe der Schönheit" 112). Schärfer noch als sein Meister, drückt den Gedanken der Platoniker von Tyrus aus. „Richtet sich die Liebe wohl auf etwas Anderes, als auf die Schönheit? Nie und nimmer; denn das würde nicht mehr Liebe seyn, die einen anderen Gegenstand hätte als die Schönheit" 113). Bald darauf fährt Maximus also fort. „Wir haben ge-

[1] Insofern nämlich im Grunde einzig und allein die „eigentliche Liebe" wirkliche und wahre Liebe ist. Vgl. oben N. 53. S. 75 f.

sehen, daß die Liebe immer Liebe der Schönheit ist, und daß, wer etwas Anderes liebt als die Schönheit, den Genuß liebt. Aendern wir nun auch den Namen, und nennen wir die Gesinnung des Letzteren nicht mehr Liebe im eigentlichen Sinne, sondern uneigentliche Liebe: damit wir uns nicht durch die Gleichheit des Namens verleiten lassen, auch die Begriffe selbst zu verwechseln. Unter Liebe also verstehen wir die Richtung des Strebens auf die Schönheit; die Richtung des Strebens auf den Genuß dagegen soll uneigentliche Liebe heißen" 114).

Wir haben wohl nicht nöthig, einer unrichtigen Auffassung dieser Aeußerungen vorzubeugen. Maximus und Plato beabsichtigen nicht etwa, in Abrede zu stellen, daß den Gegenstand der eigentlichen Liebe die innere Gutheit bilde; und eben so wenig wurde diese Wahrheit von der älteren griechischen Weisheit verkannt, deren Anschauung wir Theognis in seinen Versen Ausdruck geben hörten. Diese wie jene gehen lediglich von dem Satze aus, der uns auch bei Thomas von Aquin bereits früher begegnete, daß nämlich die innere Gutheit und die Schönheit, *objectiv und in ihrem concreten Seyn genommen*, von einander nicht verschieden sind. In Folge dieser Ueberzeugung sind ihnen, *der Liebe gegenüber*, die Namen „innere Gutheit" und „Schönheit" gleichbedeutend. Vollständiger, und dadurch jede Mißdeutung ausschließend, drückt sich in dieser Beziehung der eben noch genannte heilige Kirchenlehrer aus, wo er, in seiner Erklärung der Schrift „Die Namen Gottes", mit dem Verfasser derselben die nämliche Lehre vorträgt, wie Theognis, Plato und Maximus. „Wie Gott selber schön ist und gut, so verleiht er auch den Wesen die er ins Daseyn ruft, das Vermögen zu lieben in Rücksicht auf die Schönheit und Gutheit, welche eben *den eigentlichen Gegenstand der Liebe bildet. Denn auf kein Ding richtet sich die Liebe anders, als insofern es schön und gut ist*" 115).

Nur unter Voraussetzung eben dieser Anschauungen haben die folgenden Worte des Kirchenlehrers von Hippo einen Sinn. „‚Heilig ist dein Tempel,' spricht der Prophet, ‚bewunderungswürdig in seiner Gerechtigkeit'. Das ist die Zier des Hauses Gottes. ‚Bewunderungswürdig', sagt er, ‚in seiner Gerechtigkeit'; nicht, bewunderungswürdig um seiner Säulen, um seines Marmors, um seiner vergoldeten Decken willen. Du hast ein äußeres Auge, mit welchem du den Marmor siehst und das Gold; drinnen ist ein anderes, das schaut die Schönheit der Gerechtigkeit. *Ist sie nicht schön, die Gerechtigkeit, wie lieben wir den Greis, der da gerecht ist?* Was hat er an seinem Leibe, das unseren Augen gefallen könnte? Seine Glieder sind krumm, die Stirn voll Runzeln, das Haar gebleicht, gebückt und mit großer Beschwerde geht er einher. Aber wenn er dein Auge nicht erfreut, vielleicht dein Ohr. Wo ist denn seine Stimme? einst vielleicht, in seiner Jugend,

sang er schön; mit den Jahren hat sich Alles verloren. Oder klingen etwa seine Worte angenehm, die der zahnlose Mund kaum mehr vollständig bilden kann? Und doch, wenn er gerecht ist, wenn ihn nicht gelüstet nach fremdem Gute, wenn er von dem Seinen den Armen mittheilt, wenn er Andere zum Guten anleitet, wenn er weise ist und ein Mann des Glaubens, und um der Wahrheit willen auch die gebrochenen Glieder noch zu opfern bereit, — waren ja auch viele Märtyrer Greise, — *so lieben wir ihn*. Warum? was sieht das Auge unseres Leibes an ihm der Liebe Werthes? Gar nichts. *So hat denn also die Gerechtigkeit ihre Schönheit*, die wir schauen mit dem Auge des Geistes, die wir *lieben*, die uns hinreißt. Diese Schönheit haben die Menschen innig geliebt in den Märtyrern, da ihre Glieder von den wilden Thieren zerfleischt wurden. Als sie da lagen, mit ihrem eigenen Blute befleckt, die Eingeweide von den Thieren herausgerissen und umhergestreut, zeigte sich da dem Auge etwas Anderes, als Abscheu Erregendes? *Was war dort der Liebe Werthes, hätte nicht in jener abstoßenden Erscheinung zerfleischter Glieder die volle Schönheit der Gerechtigkeit geleuchtet?* Seht, das sind die Schätze des Hauses Gottes; an diesen verlanget reich zu seyn. . . . „Heilig ist dein Tempel,' spricht er, ‚bewunderungswürdig in seiner Gerechtigkeit'. Denket nicht, Brüder, er sey außer euch, dieser Tempel. Liebet die Gerechtigkeit, und ihr selber seyt Gottes Tempel" 116).

Es war eine an das Volk gerichtete Predigt, in welcher St. Augustin diese Worte sprach[1]. Verstand man ihn, war seine Beweisführung einleuchtend und überzeugend, dann mußten seine Zuhörer von der Schönheit und von der Liebe keine anderen Ansichten haben als jene, die wir vorher von Theognis, Maximus, Plato und dem heiligen Thomas vernahmen, und die in nicht minder klaren Worten auch St. Augustin selbst in einem früheren Werke als gar keinem Zweifel unterworfen aufgestellt hatte. „Ist es denn möglich," lesen wir in seinem Dialog über die Musik, „*ist es denn möglich, daß wir etwas lieben das nicht schön ist?* Freilich gibt es Menschen, welche häßliche Dinge zu lieben scheinen, — die Griechen nennen sie σαπρόφιλοι —; aber in der That ist es nicht das Häßliche was sie lieben, sondern nur ein niederer Grad von Schönheit. Denn das ist offenbar, daß niemand Dinge liebt, deren Häßlichkeit Abscheu erregt" 117).

81. Aus solchen Anschauungen mußte denn mit Nothwendigkeit für die Ethik jene Lehre hervorgehen, vermöge deren sie das für die Liebe geschaffene, den Gegenstand seiner Liebe rastlos suchende Herz nicht sowohl auf ein höchstes Gut, sondern vielmehr auf die höchste *Schönheit*, als

[1] „Sermo ad plebem" ist die Ueberschrift der Erklärung des Psalmes.

auf das der höchsten Liebe Würdige hinwies; vermöge deren sie den allein wahrhaft Schönen als den verkündigte, dessen Liebe allein die ganze Weite des Menschenherzens ausfülle, vor dessen Vollglanz alle andere Schönheit erbleiche, in dessen Anschauung und Genuß allein volle Seligkeit zu finden sey. Wir kämen an kein Ende, wollten wir hier alle die Stellen berücksichtigen, in welchen schon die heidnische Philosophie diese Lehre vorträgt. Fühlte doch auch sie es tief genug, daß „das Auge vom Sehen nicht satt wird, und das Ohr nicht voll von dem was es vernimmt".

Plotin allein mag uns als Vertreter der Platonischen Schulen genügen. „Wieder aufschwingen muß man sich", spricht er, „zu jener Gutheit, der Alles zustrebt was Leben hat. . . . So einer diese schaut, welch' heftige Liebe muß den ergreifen, welch' heißer Drang mit ihr sich ganz zu vereinigen, welche überwältigende Freude! Denn wer sie noch nicht schaut, der strebt naturgemäß ihr zu, als der Gutheit; dem Schauenden dagegen ist sie die Schönheit, bei deren Anblick er sich von süßer Bewunderung, von Entzücken hingerissen fühlt, die er mit wahrer Liebe umfaßt, die ihn jeder anderen Liebe und der stärksten Begierde spotten, die ihn Alles verachten lehrt was er früher für schön hielt. Zeigt sich das nicht auch bei jenen welchen die Gestalt eines Gottes, oder eines himmlischen Geistes erschien, und die nun alle Leibesschönheit verachten? Was muß also geschehen, wenn jemand die Schönheit selbst schaut, wie sie ist in sich, nicht durch einen Leib, nicht durch den Stoff verunstaltet, nicht umgränzt von Erde oder Himmel, ganz rein wie sie ist? . . . Sie gibt allen Dingen ihre Zier, sie schenkt allen ohne aus sich herauszugehen, sie empfängt von keinem; darum, wer sie schaut, und ruht im Genusse ihrer Anschauung, also daß er ihr selbst ähnlich wird, was für Schönes kann der noch bedürfen? Denn weil sie die höchste, die Urschönheit selbst ist, darum macht sie alle die sie lieben, auch selber schön und liebenswürdig. So ist denn sie der Preis des Kampfes, des großen, des verhängnißvollen, den jedes Herz zu kämpfen hat; so muß denn darauf all' unsere Mühe zielen, daß wir nicht etwa dieser hehren Anschauung verlustig werden: denn wer zu ihr gelangt ist selig, unglücklich jeder der davon ausgeschlossen wird. Denn nicht, wer schöne Farben oder schöne Gestalten nicht sein nennt, nicht, wer keine Macht besitzt und keine Herrschaft und keine Krone, ist unglücklich: sondern der allein der diese Seligkeit verliert" [1]. Konnte der Pantheist wohl große Hoffnung haben, diesem Unglück, in der That dem einzigen, zu entgehen?

Wir fühlen es, es ist der Schimmer der Wahrheit, der in den Worten des Heiden leuchtet. Und doch, wie armselig und matt, wie so

[1] Plotin. de pulchritud. c. 7. ed. Basil. p. 55 F. 56. Creuzer 46 sqq. (Citirt 28.)

eiskalt ist dieser Schimmer, da er wie verloren in der Nacht des Irrthums, gelöst von der einzigen Quelle des wahren Lichtes, dem suchenden Auge begegnet! Wie bewegt es so ganz anders das Herz, wenn die gottliebende Seele des großen Büßers, von derselben Wahrheit, daß nur Einer der Liebe würdig, ergriffen, in die Klage ausbricht: „So spät erst hab' ich angefangen dich zu lieben, du ewige Schönheit, uralt, und dennoch immer neu! so spät erst hab' ich angefangen dich zu lieben! Du warst in meinem Herzen, und ich war außen, und außen sucht' ich dich; und auf das Schöne stürzt' ich mich, selbst häßlich, das ich um mich sah, von deiner Hand gemacht. Du warst bei mir, und ich war fern von dir. Jenes hielt mich, fern von dir, gefesselt, was gar nicht wäre, wär' es nicht in dir" 118).

82. Verlieren wir unsern Satz nicht aus den Augen, den wir zu beweisen haben: „die Schönheit galt der Wissenschaft von jeher als der Grund und Gegenstand eigentlicher Liebe". Ist Gott darum liebenswürdig, weil er schön ist, darum der allein Liebenswürdige, weil er der allein Schöne ist, dann muß jener Satz wahr seyn. Gerade das hörten wir nun aber von dem Neuplatoniker und von St. Augustin.

Und wie sie in Rücksicht auf Gott an sich, so sagen es uns Basilius und Clemens, und mit ihnen gleichfalls wieder der Kirchenlehrer von Hippo, nach dem Vorgange des heiligen Geistes in Rücksicht auf Den, in welchem sich die Schönheit, die Liebenswürdigkeit, die Herrlichkeit der unsichtbaren Gottheit uns offenbarte. Auch Jesus Christus ist über Alles liebenswürdig, weil er über Alles schön ist. „Herrlich in deiner Schönheit bist du," hatte zu ihm der Prophet gesprochen, „herrlich vor den Kindern der Menschen." Und der große Bischof von Cäsarea erklärt: „Herrlich in seiner Schönheit preist er den Erlöser, indem er das Auge auf seine Gottheit heftet; nicht Leibesschönheit ist's die er besingt. Denn ‚wir haben ihn ja gesehen, und er hatte nicht Wohlgestalt noch Schönheit, sein Aeußeres war ohne Vorzüge, war unscheinbar vor den Kindern der Menschen' [1]. Offenbar mußte es also die göttliche Liebe der unsichtbaren Herrlichkeit seyn, von welcher der Prophet sich hingerissen fühlte, da er ihre Klarheit schaute, da ihre Strahlen ihn trafen, und ihre Schönheit seine Seele entzückte. Und wo immer diese sich dem Menschenherzen offenbart, da findet es Alles häßlich und der Verachtung werth, was es früher liebte [2]. Oder achtete nicht auch der Apostel Alles für Koth um Christus zu besitzen, seitdem er ihn gesehen, der da ‚herrlich ist in seiner Schönheit'?" [3]

---

[1] Is. 53, 2. 3. Vgl. oben N. 26. S. 43.

[2] Vgl. S. 107, die Stelle aus Plotin.

[3] Bas. in ps. 44. n. 4. Maur. p. 162 A.

„Unser Erlöser", fährt Clemens fort, „übertrifft alle menschliche Natur. Er ist so schön, daß er allein von uns geliebt zu werden verdient, die wir ja nicht anders können als die wahre Schönheit lieben. Er ist die wahre Schönheit: denn ‚er war das wahre Licht'" 119). „So laßt uns denn ihn lieben," setzt der heilige Augustin hinzu. „Seht, er kam zu uns, und fand Viel an uns das häßlich war, und liebte uns; laßt uns ihn wiederlieben: oder, so wir an ihm etwas Häßliches finden, laßt uns ihn nicht lieben. . . Aber er erscheint uns überall schön, denn wir glauben. Schön in seiner Gottheit, als das Wort das bei Gott war; schön im Schooße der Jungfrau, wo er die göttliche Natur nicht verlor und die menschliche annahm; schön im Himmel, schön auf der Erde; schön als Kind in der Krippe, schön auf den Armen seiner Mutter; schön in seinen Wundern, schön unter den Geißelhieben; schön da er uns zum Leben ruft, schön da er für uns den Tod nicht achtet; schön da er seine Seele hingibt, schön da er sie wieder nimmt; schön am Kreuze, schön im Grabe, schön in seiner Herrlichkeit" 120).

83. Wir haben es schon angedeutet, was den Vätern die Quelle solcher Gedanken war. Nicht aus Socratischer Weisheit schöpften sie dieselben, sondern daher, woher nach Clemens von Alexandria auch eben diese, in der Mitte eines finstern Heidenthums allerdings bewunderungswürdige Lehre, selbst größtentheils stammte, aus der göttlichen Offenbarung. Denn in der That, und hiermit wollen wir die Reihe unserer Zeugen beschließen, in der That finden wir auch in der heiligen Schrift ausdrücklich gerade die Schönheit des Erlösers als synonym mit seiner Liebenswürdigkeit aufgefaßt, als das Mittel wodurch er sich die Herzen gewinnt, als eigentlichen Gegenstand und Grund unserer Liebe. Er selbst hatte es verheißen, wenn er erhöht seyn würde von der Erde Alles an sich zu ziehen[1], doch wohl durch nichts Anderes als durch die Liebe[2]; darum flehte er zu seinem Vater am Abende vor seiner Erhöhung, daß er ihn nun endlich verklären möge vor den Menschen mit jener Herrlichkeit, das heißt mit jener Schönheit, welche vor dem Morgenstern im Schooße der Gottheit ihn umflossen[3]. Denn es ist vollkommen gegründet, wenn Klopstock, im vierten Gesange des „Messias", diesen Gedanken im Gebete des Erlösers so wiedergibt:

Die Stund' ist gekommen,
Deinen Eingebornen in seiner Schönheit zu zeigen;
Zeig' ihn nun, Vater, daß du durch ihn verherrlichet werdest.

---

[1] Joh. 12, 32.

[2] Noli cogitare te invitum trahi; trahitur animus et amore. Aug. in Io. tract. 26.

[3] Joh. 17, 1. 5; vgl. 12, 23. 28.

Aber es sind noch klarere Ausdrücke, die wir im Sinne hatten. Schon ein Jahrtausend bevor Er also betete, hatte der Seher im Geiste diese Herrlichkeit des Bräutigams geschaut, da er die Braut zu ihm sprechen ließ: „Siehe du bist schön, den ich liebe, und voll Anmuth“ [1]; hatte er die Wirkung dieser Schönheit auf das Herz der Braut verstanden, da er sie darstellte wie sie vor Sehnsucht nach dem Abwesenden vergeht, und den Töchtern Jerusalems ihre Liebe kundgibt und das Maaß ihrer Liebe: „Ich beschwöre euch, Töchter Jerusalems, so ihr findet meinen Geliebten, da kündet es ihm, daß ich krank bin vor Liebe.“ Und die Töchter Jerusalems antworten ihr: „Was ist dein Geliebter vor Andern, o der Frauen schönste, daß du uns also beschworen?“ [2] „Die glühende Sehnsucht der Braut,“ bemerkt dazu ein Zeitgenosse und Geistesverwandter des heiligen Bernard [3], „ihr dringendes Bitten, hat in hohem Grade ihre Aufmerksamkeit gespannt und ihre Theilnahme erregt. Und wie sollten sie nicht mit Spannung forschen nach der Schönheit des Geliebten, da sie die Braut vor Liebe vergehen, vor Sehnsucht nach ihm fast sterben sehen? Der Grund einer so heißen Liebe, davon sind sie überzeugt, kann nur im Bräutigam liegen. Darum forschen sie voll Theilnahme nach seiner Schönheit: denn sie können nicht anders denken, — sie haben den Beweis dafür zugleich in der Schönheit der Braut, — als daß er wunderbar schön seyn müsse“ 121).

Wohl war er wunderbar schön, der „sonnenreine Ausfluß der hohen Schönheit des Allerhöchsten, und seiner Gutheit Bild“ 122): der, als „die Lilie des Thalgrundes“ [4] und „die Blume aus der Wurzel Jesse“ [5] aufblühend vor dem Geiste der Propheten, „die Hoffnung der Völker“ gewesen, und „das Verlangen der ewigen Hügel“ [6]; dessen Erscheinung, mit „dem Kleide gewaschen im Blute der Traube, mit den Augen, schöner als Wein, und den Zähnen, weißer als Milch“ [7], in grauer Vorzeit schon, seine Seele entzückend, vor dem erleuchteten Auge des sterbenden Patriarchen gestanden; dem, vielleicht gleichzeitig mit dem Dichter des Hohen Liedes, ein anderer Prophet gesungen:

> Umgürte, Gewaltiger, die Hüfte mit dem Schwerte dir,
> mit deiner Anmuth, deiner Schönheit!
> Spanne den Bogen,
> Ziehe siegend einher und herrsche [8].

---

[1] Hoh. L. 1, 15. [2] Hoh. L. 5, 8. 9.

[3] Gillebert, Abt eines Cistercienserklosters in England, † 1172.

[4] Hoh. L. 2, 1. [5] Is. 11, 1. [6] 1. Moys. 49, 10. 26.

[7] Lavabit in vino stolam suam, et in sanguine uvae pallium suum. Pulchriores sunt oculi eius vino, et dentes eius lacte candidiores. Gen. 49, 11. 12.

[8] Ps. 44. 4. 5. Vgl. die Anmerkungen, n. 123.

Und wie sein Bogen traf und wie sein Pfeil verwundete, das lehrte uns, neben Andern ohne Zahl, das durchbohrte Herz und die verzehrende Liebesglut der seraphischen Jungfrau von Avila[1]; und wie er siegreich war durch seine Schönheit und wie er herrschte, das hatten viel früher schon die begeisterten Worte jenes unvergleichlichen Kindes bewiesen, das, kaum dreizehnjährig, die graue Weisheit des höchsten Alters in seinem engelreinen Herzen trug[2]: „Ihn allein will ich lieben, ihm bleibe ich treu, dem Gottes Engel dienen, der eine Jungfrau seine Mutter nennt, dessen Schönheit der Mond und die Sonne bewundern“[3]. Fürwahr, „sie sind scharf, seine Pfeile,“ schließt Basilius der Große. „Sie sind es, welche die gläubigen Herzen durchbohren, also, daß sie in glühender Liebe ihres Gottes entbrennen, und sprechen mit der Braut, ‚ich bin verwundet durch die Liebe‘. Denn unaussprechlich, über allen Ausdruck herrlich, ist die Schönheit des Wortes, die Liebenswürdigkeit der Weisheit, der Glanz der Gottheit in ihrem wesensgleichen Bilde. Selig darum, die ihre Wonne finden im Schauen der wahren Schönheit! Denn wie an sie gefesselt durch die Liebe, in Liebe den umfassend der die Wonne des Himmels ist, vergessen sie Verwandte und Freunde, vergessen Haus und Besitz, vergessen selbst auf die leiblichen Bedürfnisse von Speise und Trank, ganz Eins geworden, und wie verschmolzen, mit der göttlichen, mit der reinen Liebe“[4].

§. 3.

Es ist die eigentliche Liebe, und nicht die uneigentliche, um die es sich in den angeführten Zeugnissen handelt.

84. Wer zu urtheilen versteht, dem dürfte dieser dritte Paragraph überflüssig erscheinen. In der That sind die Zeugnisse welche wir bisher angeführt haben, insgesammt von der Art, daß von einem Jeden, welcher das darin von der Liebe Gesagte auf die uneigentliche Liebe beziehen

---

[1] Sed te manet suavior
Mors, poena poscit dulcior:
Divini amoris cuspide
In vulnus icta concides.
Aus dem Officium der heiligen Theresia.

[2] Infantia quidem computabatur in annis, sed erat senectus mentis immensa. Aus dem Officium der heiligen Agnes.

[3] Ipsi sum desponsata, ipsi soli servo fidem, cui angeli serviunt, cuius mater virgo est, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur.
Aus dem Officium der heiligen Agnes.

[4] Bas. in ps. 44. n. 6. Maur. p. 164.

wollte, vielmehr unserseits wir zunächst den Beweis und die Rechtfertigung einer solchen Auslegung zu erwarten haben sollten.

„Tugend und Weisheit," hörten wir von Cicero, Plotin, St. Augustin, Plato, „ein schönes Gemüth, ein edler Character, zieht unsere Bewunderung auf sich und unsere Liebe, und unter dieser Rücksicht nennen wir sie schön" (77. 78. 79). „Das Liebenswürdige", lasen wir bei Plato, „ist immer auch das wahrhaft Schöne, das Edle, das Vortreffliche"; „je höher die Schönheit, desto größer die Liebenswürdigkeit, desto inniger die Liebe: und was das Schönste ist, das ist immer auch das der Liebe Würdigste": so lehrten uns Proclus, Augustin, und abermals Plato (77. 79). „Nur die Schönheit ist liebenswürdig, und was nicht schön ist, das kann niemand lieben", erklärten noch entschiedener, mit Theognis und Plato, Maximus von Tyrus und St. Augustin, und mit ihnen stimmte der Areopagit und sein Ausleger, der heilige Thomas, überein (80). Sollten wir denn nach alle diesem noch argumentiren müssen? „Schönheit" und „Liebenswürdigkeit" sind wie synonym (77): wo hat denn jemals das „liebenswürdig" geheißen was die Selbstsucht reizt? Gerechtigkeit, Züchtigkeit, hochherziger Sinn, jene innere Schönheit „welche das Herz Gottes einnimmt", „die der König liebt" (78), „das Gute in unserer Seele", Tugend und Einsicht, die Treue, „eine schöne Seele" in einem damit harmonirenden Leibe (79), jener Adel des Geistes welcher den zahnlosen Greis ehrwürdig macht und der Liebe werth, der Heldenmuth der Märtyrer endlich und ihre Hingebung (80), ist das Alles der Gegenstand uneigentlicher Liebe, oder nimmt es die „wahre", die eigentliche Liebe in Anspruch?

Nach Thomas von Aquin „bildet die Schönheit und Gutheit den eigentlichen Gegenstand der Liebe", und „erzeugt sich durch das geistige Schauen der Schönheit oder Gutheit des Unsichtbaren die höhere Liebe" (80. 76); kann das von der uneigentlichen Liebe gesagt seyn? Nach Maximus von Tyrus unterscheidet sich eben darin von der uneigentlichen Liebe die eigentliche, daß „diese sich auf die Schönheit richtet, jene dagegen die eigene Befriedigung sucht": und „deßhalb", schloß mit dem Neuplatoniker der heilige Augustin, „verdient den Namen ‚Liebe' allein die Liebe zu dem was schön ist" (80); läßt sich die Sache noch klarer ausdrücken? Und von was für einer Liebe redet das Buch der Weisheit, da es uns von der „ersten Liebe" des Königs Salomon berichtet (76)? von was für einer St. Augustin, wenn es ihn schmerzt, „die uralte und dennoch immer neue Schönheit" so spät erst geliebt zu haben (82)? von was für einer Basilius und Clemens und abermals Augustin, da sie uns auf die Schönheit des Sohnes Gottes hinweisen, die überschwengliche, die allen Begriff übersteigende, auf daß wir, hingerissen von ihrem Glanze, alles Andere verachten, vergessen lernen?

Liebe dieser Schönheit war es, welche die Seele der Braut im Hohen Liede verwundet hatte; Liebe dieser Schönheit durchglühte das Herz der römischen Jungfrau, der dreizehnjährigen Märtyrin, als sie, wie Ambrosius sagt, in hoher Freude dem Richtplatze zueilte, viel seliger als die Braut die zum Altare tritt[1]. War es uneigentliche Liebe, was sie begeisterte? Wer das zu glauben versucht ist, dem fehlt für die Liebe das Verständniß sowohl als das Herz, der begreift nur Egoismus.

Zweites Kapitel.

Daß die Schönheit der Gegenstand und Grund eigentlicher Liebe ist, das ergibt sich aus der Beziehung, in welcher die Dinge, eben insofern sie schön sind, dem vernünftigen Geiste gegenüber stehen.

Ein zweifaches Versehen in den Untersuchungen der neueren Wissenschaft über das Wesen der Schönheit. Grundlage für den in diesem Kapitel zu führenden Beweis.

85. Die in dem vorhergehenden Kapitel angeführten Aeußerungen der vorzüglichsten Träger der Wissenschaft dürften mehr als genügend seyn, einen Jeden zu überzeugen, daß dieselben in der That von jeher die Schönheit als den Grund und Gegenstand eigentlicher Liebe betrachteten; daß sie die nächste, die natürliche und unmittelbare Wirkung der Schönheit auf den vernünftigen Geist darin sahen, daß sie denselben einnehme, und sich sein Herz gewinne. Könnte man den Auctoritäten die wir gehört haben, eine entsprechende Zahl nicht minder gewichtiger Stimmen entgegenstellen, dann möchte die Kraft unserer Beweisführung allerdings gebrochen scheinen; aber wo sind sie denn, die Meister auf dem Gebiete des Geistes, welche mit gleicher Einstimmigkeit sich für eine andere Auffassung ausgesprochen haben? Und wenn man vergebens nach ihnen fragt, woher kömmt es, daß man der Ansicht über das Wesen der Schönheit, welche sich aus der Auffassung der älteren Wissenschaft nothwendig ergeben muß, wie wir sie oben (75) angedeutet haben und im nächsten Abschnitte vollständiger entwickeln werden, daß man, sagen wir, dieser Anschauung in den wissenschaftlichen Leistungen der neueren Zeit nie mehr begegnet? Seit mehr als hundert Jahren haben wir uns darin gefallen, die Errungenschaften der Vorzeit auf dem Gebiete der Wissenschaft vornehm zu ignoriren; wir haben geglaubt, überall von vorn anfangen, und jedes

[1] Non sic ad thalamum nupta properaret, ut ad supplicii locum, laeta successu, gradu festina virgo processit. Ambr. de virg. l. 1.
Aus dem Officium der heiligen Agnes.

Resultat unserer eigenen „Forschung" verdanken zu müssen. Dieser unserer Bescheidenheit dürfen wir es zuschreiben, daß wir in manchen Fragen der Speculation weit hinter den Standpunkt unserer Vorfahren zurückgerathen sind; und sie hat an der Unklarheit und vielfach an der vollkommenen Unhaltbarkeit unserer Begriffe über die Schönheit sicher ihren Antheil.

Es läßt sich indeß noch ein mehr specieller Grund hierfür angeben. Bei der Lesung des letzten Kapitels mag sich Manchem schon der Gedanke nahegelegt haben, daß in den Sätzen der alten Meister die wir angeführt, verhältnißmäßig weniger von den körperlichen schönen Dingen die Rede ist, es sich vielmehr vorwiegend um jene Erscheinungen handelt, welche der Ordnung der mit Erkenntniß und Freiheit ausgestatteten Wesen, oder auch der rein geistigen Sphäre angehören. Und vielleicht halten Einzelne gegen uns auch schon die Einwendung bereit, in Rücksicht auf die Letzteren möge die Anschauungsweise der älteren Wissenschaft immerhin ihre Berechtigung haben: auf das Schöne der sichtbaren Welt hingegen lasse sich dieselbe nicht anwenden, und darum in der Wissenschaft der schönen Künste sich auch nicht verwerthen. Was diese Schwierigkeit betrifft, so haben wir durch die Unterscheidung zwischen „absoluter" und „relativer" Liebe (55. 56. S. 77 ff.) den Schlüssel zu ihrer Lösung bereits gegeben, und hoffen sie in dem bald Folgenden ganz zu beseitigen. *Gerade das ist der Vorzug der älteren Wissenschaft, daß sie in der Untersuchung über das Wesen der Schönheit den rechten Standpunkt einnahm: gerade das ist das Versehen der Neuzeit, daß sie diesen verlassen hat.* Wir haben im ersten Abschnitte (Kap. 2) nachgewiesen, daß die Schönheit nur in der Ordnung der mit Vernunft und Freiheit begabten Wesen in ihrer ganzen Vollendung erscheint, daß ihre eigentliche Sphäre die geistige Welt ist, und in dieser namentlich das ethische Gebiet. Nun ist es aber doch ein unbestrittener Grundsatz, daß wir einen Gegenstand *in seiner Vollendung* ins Auge fassen müssen, in jenem Zustande, wo alle seine Eigenthümlichkeiten vollkommen ausgebildet erscheinen, wenn wir uns über denselben richtige Urtheile bilden, wenn wir sein Wesen ganz verstehen wollen 124). Betrachten wir nur einen kleinen Theil davon, oder nur seinen Schattenriß, nur sein Bild, vielleicht gerade seine unvollkommenste Erscheinung, so sind wir jedenfalls der augenscheinlichsten Gefahr des Irrthums ausgesetzt. Auf dem Gesichte des Menschen prägt sich immerhin sein Inneres aus: aber sind wir darum wohl in jedem Falle berechtigt, den Character eines Mannes nach seinem Portrait mit Entschiedenheit zu bestimmen? müssen wir ihn nicht, um sicher zu urtheilen, in seinem Reden und Thun, in seinem wirklichen Leben, durch längere Zeit beobachten? Und wenn sich an der Siegellackstange oder an der einfachen Glasscheibe allerdings gewisse Anfänge electrischer Erscheinungen hervor-

rufen lassen, kann man darum, ohne andere Instrumente als diese, schon alle Beobachtungen anstellen, die erforderlich sind um eine Theorie der Electricität zu geben? läßt sich aus jedem aufgefundenen Knochenstück eines antediluvianischen Thieres schon die ganze Naturgeschichte desselben schreiben? Hat aber die erwähnte Regel auf diesen Gebieten ihre anerkannte Geltung, begnügt man sich weislich mit Vermuthungen und bescheidenen Hypothesen, solange man vollkommnerer Mittel entbehren muß: was berechtiget denn dieselbe zu ignoriren, wo es sich um einen Gegenstand handelt, der, wie die Schönheit, in seiner Vollendung einem ganz anderen Gebiete angehört als demjenigen, auf welchem man seine Beobachtungen und Voraussetzungen gesammelt hat?

Mit Einem Worte, wollen wir über das Wesen der Schönheit urtheilen, dann müssen wir sie zunächst und namentlich in der geistigen Ordnung ins Auge fassen. Das thut unsere Zeit nicht. Materiell wie sie ist, stellt sie nur über schöne Dinge der materiellen Welt ihre Beobachtungen an, und verkündigt das Resultat das sie aus diesen gewonnen zu haben glaubt, als die untrügliche Grundlage eines Systems der Aesthetik. Da ist es denn freilich nicht mehr möglich, daß man mit den Anschauungen der Vorzeit, die eben auf richtigen Voraussetzungen ruhten, noch übereinstimme, oder dieselben auch nur begreife; da hat man aber auch keinen Grund sich zu wundern, wenn die neuen Theorien fast insgesammt im Dienste des Sensualismus stehen, wenn sie selbst, mehr oder weniger, die unreine Farbe des Materialismus an sich tragen, und es auch bei dem besten Willen auf die Dauer schwer wird, gewisse theologisch und philosophisch offenbar falsche, aber logisch nothwendige, Consequenzen solcher Prämissen zurückzuweisen.

Das ist freilich vollkommen wahr: ist die Schönheit eine gemeinsame Beschaffenheit körperlicher und geistiger Dinge, dann müssen die Erklärungen und die Sätze, welche uns dienen sollen ihr Wesen zu bestimmen, ihre Eigenthümlichkeiten zu characterisiren, nicht minder in Rücksicht auf die sichtbare Welt der körperlichen Dinge als auf die geistige ihre Anwendung finden. Jene Richtungen der neueren Zeit welche wir eben bezeichneten, entsprechen keineswegs dieser Forderung; sie wissen allein von einer Schönheit sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände, und es ist logische Nothwendigkeit, wenn sie den Satz, wonach die Schönheit auch ein Attribut Gottes ist, als sonderbar und widersinnig verwerfen. Daß dagegen unsere Auffassung an diesem Fehler der Einseitigkeit nicht leide; daß unsere Bestimmungen in beiden Sphären, in der sichtbaren wie in der unsichtbaren, ihre volle Anwendung finden: das hoffen wir jetzt und im folgenden Abschnitte überzeugend darzuthun, zunächst, indem wir den in der Ueberschrift ausgesprochenen Satz beweisen.

86. Das Letztere aber thuen wir eben so vollständig als einfach

dadurch, daß wir diesen anderen Satz begründen: Jede schöne Erscheinung steht, eben insofern sie schön ist, dem vernünftigen Geiste gegenüber in dem Verhältnisse thatsächlicher Uebereinstimmung mit ihm.

Wie man sich erinnern wird, haben wir nämlich früher gesehen, daß alle Dinge welche dem vernünftigen Geiste gegenüber in der Beziehung thatsächlicher Uebereinstimmung stehen, eben dadurch für ihn naturgemäß der Gegenstand der Liebe sind [1]. Und wer etwa wieder zweifeln möchte, ob die Liebe von welcher in diesem Satze die Rede ist, auch wirklich die „eigentliche" Liebe sey, der vernehme, zu den früher gegebenen, hier noch den folgenden Beweis des heiligen Thomas. Zeigt sich an zwei Dingen thatsächlich dieselbe Eigenthümlichkeit, z. B. die weiße Farbe, so besteht unter ihnen thatsächliche Uebereinstimmung. Durch diese sind beide, in Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit die sie gemein haben, gewissermaßen Eines: wie z. B. zwei Menschen in Rücksicht auf die beiden gemeinsame menschliche Natur, oder zwei Jünglinge in Rücksicht auf die Jugend. „Diese Art der Uebereinstimmung aber erzeugt naturgemäß eigentliche Liebe: denn eben insofern jeder dem anderen als Eines mit ihm selbst erscheint, muß er ihm das wünschen was ihm gut ist, wie er es sich selber wünscht" 125). Und „von je größerer Bedeutung die Rücksicht ist unter welcher beide Eines sind, desto intensiver ist die Liebe" 126).

Beweisen wir mithin den eben angegebenen Satz, dann steht es unwidersprechlich fest, und zwar a priori, daß die Schönheit in der That Grund und Gegenstand eigentlicher Liebe ist. Um mit Klarheit vorzugehen, fassen wir die schönen Erscheinungen nach den drei Ordnungen denen sie angehören können, getrennt ins Auge: nämlich die geistigen Wesen, die körperlichen Dinge, und die Einheit der geistigen und körperlichen Substanz in dem Menschen.

§. 1.

Die geistigen Wesen stehen, eben insofern sie schön sind, dem vernünftigen Geiste gegenüber in dem Verhältnisse thatsächlicher Uebereinstimmung mit ihm.

87. Worin die Schönheit eines geistigen Wesens bestehe, das kann uns nach dem Früheren nicht mehr verborgen seyn [2]. „Die Schönheit der Seele", haben wir mit Cicero, Ambrosius, Augustin, in Uebereinstimmung mit der gesammten älteren Wissenschaft, gesagt, „die Schönheit

---

[1] Oben, N. 36. S. 57 ff. Vgl. N. 52. S. 73.

[2] Man vergleiche namentlich N. 20—28 (S. 34 ff) und das erste Kapitel dieses Abschnittes (S. 99 ff.).

der Seele ist aufrichtige Tugend und Weisheit, Erkenntniß der Wahrheit ihre Zier." Oder wenn wir noch eine neue Stimme vernehmen wollen: „Die Schönheit der Seele ist überaus groß," mahnt der ernste Origenes: „und wenn darum ein Mensch sich auch nicht der schlimmsten Sünden schuldig gemacht hat, schon kleinere genügen, sie zu verunstalten. Man erwäge nur, was für Vorzüge Gott der Seele verliehen hat: die ihr eigene Erfindungsgabe, das Vermögen, zu ordnen, die Gedanken in sprachliche Formen zu gießen, sie im Gedächtnisse festzuhalten, sie vorzutragen; man gedenke der verschiedenen Thätigkeiten der Vernunft, wie sie Begriffe und Urtheile bildet, und das Wahre vom Falschen scheidet; man berücksichtige, was für Gefühle die Seele erzeugt, wie sie dieselben im Dienste des Geistes verwerthet, wohin ihr Streben gerichtet ist, welche Erkenntniß Gottes sie besitzt, und was für Gesinnungen ihm gegenüber sie zu hegen vermag. Diese Vorzüge sind es, welche ihr hohe Schönheit verleihen" 127).

Sind nun aber alle diese Vorzüge, die ethischen wie die intellectualen, etwas Anderes, als die Verwirklichung, die concrete Erscheinung der in jedem vernünftigen Geiste liegenden ewigen Normen der intellectualen Thätigkeit und des ethischen Handelns? etwas Anderes, als der lebendige Ausdruck jener Gesetze in denen eben ihrem Wesen nach seine Vernünftigkeit besteht (41. S. 63 ff.)? Ist Tugend und Weisheit etwas Anderes als die Frucht jenes Samens, den nach Hieronymus und Origenes und Thomas von Aquin die Hand des Schöpfers im tiefsten Grunde jedes Menschenherzens ausgestreut? sind die Thätigkeiten der Vernunft, ist die Erkenntniß der Wahrheit, im Besitz der Wissenschaft und der Kunst, etwas Anderes als das hellere Leuchten des Glanzes, der vom Angesichte Gottes ausgehend jeden vernünftigen Geist verklärt? Jedermann weiß und jedermann fühlt, daß die Tugend, daß jede ethisch gute Handlung, *vernünftig* und vernunftgemäß, daß Laster und Sünde vernunftwidrig, unvernünftig sind. Somit besteht also die vollste Uebereinstimmung zwischen der Schönheit der geistigen Wesen und der wesentlichen Beschaffenheit des vernünftigen Geistes, der sie zum Gegenstande seiner Betrachtung hat: und es war tief begründet, wenn die Alten lehrten, „schön sey das, was mit der hohen Würde des Menschen *übereinstimme*, und mit jenen Vorzügen seiner Natur, durch welche er sich von den übrigen Sinnenwesen unterscheide" [1].

---

[1] Cic. de off. 1. c. 27. n. 96. (Oben, N. 24. S. 39.)

§. 2.

Die körperlichen Dinge stehen, eben insofern sie schön sind, dem vernünftigen Geiste gegenüber in dem Verhältnisse thatsächlicher Uebereinstimmung mit ihm.

Gedanken aus der Socratischen Philosophie: Plotin; Hierocles; Plutarch. Gang des zu gebenden Beweises.

88. Im zweiten Kapitel seiner wiederholt erwähnten Abhandlung sucht Plotin das Wesen der Schönheit körperlicher Dinge zu bestimmen, und characterisirt zu diesem Ende zunächst den Eindruck, welchen die Wahrnehmung derselben auf uns zu machen pflegt. „Die Schönheit körperlicher Gegenstände fällt uns beim ersten Blick auf; unsere Seele, so wie sie dieselbe wahrnimmt, empfindet Freude, sie umfängt sie wie etwas das man wiedererkennt, sie wird gewissermaßen Eins mit ihr. Begegnet ihr dagegen etwas Häßliches, so fährt sie zurück, verläugnet es, will es nicht anerkennen, weil sie damit nicht harmonirt, weil es ihr ein Fremdes ist[1]. Wir erklären dies also. Die Seele ist unter allen Wesen das vollkommenste. Nimmt sie nun etwas wahr das ihr verwandt ist, oder auch nur eine Spur solcher Verwandtschaft trägt, dann fühlt sie Freude und süße Bewunderung; denn sie bezieht das was sie sieht, auf sich, sie gedenkt ihrer selbst und ihrer Vorzüge" 128).

Der weiteren Erklärung, welche Plotin für diese ganz richtig characterisirten psychischen Vorgänge gibt, liegt die Platonische Lehre von den Ideen und der Präexistenz der Seelen zu Grunde; darum übergehen wir sie, und führen statt dessen noch eine andere Stelle an, wo Plotin in Rücksicht auf die Farbe (das Licht) und das Feuer, die Analogie oder die Uebereinstimmung von der wir reden nachweist. „Die Schönheit der Farbe ist ihrer Natur nach einfach; sie hat ihren Grund darin, daß das Dunkle des Stoffes überwunden wird durch die Gegenwart des Lichtes, welches gewissermaßen unkörperlich, wie geistig, ideal ist. Aus demselben Grunde ist auch das Feuer vor allen anderen körperlichen Dingen schön, weil es den übrigen Elementen gegenüber gleichsam die Bedeutung der formgebenden Idee hat 129). Es strebt aufwärts, es ist unter allen Körpern der feinste, und steht so der unkörperlichen Natur

[1] Ganz ähnlich spricht Basilius von Cäsarea: „Welchem Menschen, der Augen hat, kann die Schönheit der sichtbaren Dinge entgehen? Es ist wie eine unwiderstehliche, natürliche Kraft, mit welcher die Symmetrie der Theile, verbunden mit entsprechender Färbung, uns anzieht, während umgekehrt der Anblick häßlicher Dinge abstoßend wirkt." Comment. in Is. Proph. c. 5. n. 173. Maur. p. 505.

am nächsten. Es hat allein die Eigenschaft, keinen anderen Körper in sich aufzunehmen, während es selbst von allen aufgenommen wird: denn es erwärmt dieselben, aber es nimmt selbst keine Kälte an. Die Farbe erscheint zuerst an ihm, von ihm empfangen sie die übrigen. Es leuchtet und es glänzt, als ob es etwas Intelligibles (eine Idee) wäre“ [1].

In ähnlicher Weise sahen die Alten auch in dem Golde ein Bild der menschlichen Seele und ihrer ethischen Vollkommenheit, ihrer Schönheit. „Das Gold“, schreibt der Neuplatoniker Hierocles, „ist etwas ganz Ungemischtes, nicht versetzt mit Erde, wie die anderen Körper. Indem man nun in dem erdigen Stoff das Bild der bösen Materie findet, legt man mit Recht dem Heiligen, dem Lauteren, dem von allem Bösen reinen Gemüthe, den Namen des goldenen bei“ [2]. Mehrere andere Stellen, die wir hier nicht anführen wollen, gibt Creuzer in seiner eben erwähnten Erklärung des Plotin: sie beweisen sämmtlich, daß die Alten das Gold als eine durchaus gediegene, von allen fremdartigen Stoffen freie Substanz betrachteten, und daß es ihnen aus diesem Grunde die menschliche Seele versinnbildete, die von Natur reine, lautere, „durchaus gute“ 130). Wenn es nun zugleich bekannt genug ist, wie den Alten die Schönheit nicht minder als die objective Gutheit vorzugsweise ein Attribut des Goldes war [3], dürfte es dann wohl als ein unbegründeter Schluß erscheinen, wenn wir mit Rücksicht auf die vorher angeführten Aeußerungen Plotins dafür halten, daß ihnen eben jene Uebereinstimmung, jene Analogie des Goldes mit den Vorzügen der vernünftigen Seele, als ein Grund seiner Schönheit galt?

Diese Gedanken aus der Socratischen Philosophie mögen zunächst als Beleg dienen, daß wir doch nicht gerade eine ganz neue, durch keine Wissenschaft gestützte Ansicht aufstellen, wenn wir sagen, zwischen dem vernünftigen Geiste und den schönen Dingen der Körperwelt bestehe, eben insofern dieselben schön sind, das Verhältniß der Aehnlichkeit, der thatsächlichen Uebereinstimmung. „Wir sind von Natur vernünftig und der Kunst geneigt,“ schreibt Plutarch: „darum erscheint uns Alles worin uns die Gesetze der Vernunft und die Wirkungen der Kunst entgegentreten, als ob es zu uns gehörte“ 131).

89. In Uebereinstimmung mit unserer Seele, und überhaupt mit dem vernünftigen Geiste, stehen alle Dinge, in welchen die wesentlichen

---

[1] Plotin. de pulchrit. c. 3. Basil. p. 52 F. Creuzer 20. (Cit. 28)

[2] Hierocl. in aurea Pythagorae carmina, ed. Londin. p. 7. (Creuzer p. 270.)

[3] (Aureus) „translate ponitur pro eximie pulchro,“ sagt Forcellini (Lexic. tot. Latinit. v. Aureus), und führt zum Beweis mehrere Stellen an; andere s. bei Creuzer, a. a. O. S 271. 272.

Normen des natürlichen Seyns ausgeprägt und verwirklicht erscheinen: also insbesondere diejenigen, in denen wir Regelmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung, Symmetrie, Harmonie, Vollständigkeit, Einheit in der Vielheit verschiedenartiger Theile, und ähnliche Eigenschaften dieser Art wahrnehmen. Der Natur des vernünftigen Geistes analog, und darum gleichfalls mit ihm übereinstimmend, sind ferner solche Dinge, in denen sich Leben, oder das Wirken einer lebendigen Kraft kundgibt, oder die sich durch Festigkeit und Dauerhaftigkeit, oder durch Licht und Klarheit auszeichnen. Diese Gedanken stehen durch früher Gesagtes bereits fest[1]. Gerade diese Vorzüge bilden nun aber die Elemente und den Grund der Schönheit, wie sie in körperlichen Dingen unser Wohlgefallen in Anspruch nimmt. Wenn wir das nachweisen, dann ist damit für den Satz um den es sich in diesem Paragraphen handelt, der Beweis geliefert.

Es lassen sich mehrere Rücksichten unterscheiden, unter denen körperliche Dinge schön sind, oder mehrere Eigenschaften der Körper, in welchen deren Schönheit gleichsam ihren Sitz hat. Wir wollen nach einander die folgenden ins Auge fassen:

die Gestalt und die innere Einrichtung,
die Masse oder den Stoff,
die Bewegung,
die Farben und die Töne.

I.

Beweis des Satzes in Rücksicht auf die Schönheit der Gestalt und der inneren Einrichtung körperlicher Dinge. Die Vorzüge auf welche sich dieselbe gründet, sind Regelmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Festigkeit, Vollendung, Bewegung, Freiheit, Leben. Die „Schönheitslinie" Hogarths.

90. Was zuerst die Gestalt der sichtbaren Dinge betrifft, so erscheint bei dieser, wie Hugo Blair bemerkt, als ein Element ihrer Schönheit zunächst die Regelmäßigkeit. Die Gestalt einer Fläche ist regelmäßig, wenn sowohl die Länge der sie umgränzenden Linien, als die Neigung derselben gegen einander, sich als durch ein Gesetz bestimmt uns darstellt; die Gestalt eines Körpers, wenn in dem Verhältnisse seiner Theile zu einander, sowohl was ihre Größe als was ihre Lage angeht, gleicherweise uns ein Gesetz entgegentritt. Gesetze dieser Art sind offenbar nichts Anderes, als der Ausdruck von Gedanken des vernünftigen Geistes, darum Spuren seiner Thätigkeit und seines Wirkens; wo statt eines Gesetzes dieser Art die Gedankenlosigkeit oder der Zufall eine Gestalt bestimmt hat, da ist sie nur mehr das Werk jener primären Gesetze,

[1] Vgl. oben N. 43. S. 67.

welche in dem leblosen Stoffe walten. Unter der angegebenen Rücksicht, der Regelmäßigkeit wegen, gefällt uns z. B. ein gleichseitiges Dreieck, ein Quadrat, ein regelmäßiges Sechs- oder Achteck, ein Kreis.

Eben die Regelmäßigkeit einer Gestalt läßt uns aber weiter in derselben die Eigenschaft der Angemessenheit für einen bestimmten Zweck, oder der Zweckmäßigkeit finden. Denn wo der vernünftige Geist nach bestimmten Gesetzen thätig ist, da hat er immer auch ein Ziel im Auge das er erreichen will, da wird er von einer Absicht geleitet. Bei Gestaltungen dagegen denen alle Regelmäßigkeit abgeht, können wir nicht annehmen, daß sie für irgend einen Zweck geeignet seyen. Zimmern, Thüren und Fenstern gibt man immer eine regelmäßige Gestalt, deren Grundlage der Würfel und das rechtwinklige Parallelogramm bildet, und deren Theile nach bestimmten Verhältnissen abgemessen werden: und sie gefallen uns in dieser Gestalt; aus dem guten Grunde, weil sie zu bestimmten Zwecken des täglichen Lebens dienen sollen, und weil sie für diese Zwecke durch die bezeichnete Gestalt am meisten geeignet sind [1]. Eine dreieckige Thür wird sicher niemand schön finden: warum nicht? weil sie unzweckmäßig, mithin unvernünftig wäre.

Zu den angegebenen Eigenschaften kömmt, als weiteres Element der Schönheit namentlich bei stereometrischen oder Gestalten von Körpern, noch die Festigkeit. „Erhöhen wir das Quadrat zum Körper, so entsteht der Würfel: er liegt oder steht, hält und trägt, auf jeder Basis gleich fest, unbeweglich. . . Bauen wir den Würfel in die Höhe, so bildet sich das Parallelepipedum; so hoch es auch geführt werden mag, seine Basis der Festigkeit bleibt ihm. Führen wir den Körper auf der Basis des Würfels zur Spitze, so wird er das Gebäude der höchsten Festigkeit, die ewige Pyramide. So lange ihre Grundfläche dauert, ruht jeder Stein über ihr, bis zum obersten Schlußstein, unbeweglich. Aehnliches gilt von dem Prisma, der Pyramide auf der halben Grundfläche des Würfels“ [2].

„Nehmen wir statt der geraden die krumme Linie, z. B. den Kreis, und erweitern wir ihn körperlich zur Kugel, so erscheint uns neben der Regelmäßigkeit die Vollendung und die Bewegung. Nur auf Einem Punkt ruht die Kugel, immer bereit zu kreisen, immer im Lauf. Alle Radien streben zum Mittelpunkt; mit sich selbst umschlossen, ist sie ein Körper der regelmäßigsten Fülle, geschickt zur gleichmäßigsten Bewegung. Eine Kugel, auf einem Würfel ruhend, ist darum ein sehr bezeichnendes Bild: der Würfel ein Bild der höchsten Festigkeit, die

[1] Vgl. Blair, Lectures on Rhetoric and belles lettres (Basil 1788) lect. 5. (vol. 1. p. 95.)

[2] Herder, Kalligone, 1. S. 45 ff.

Kugel ein leibhaftes Symbol der leichtesten gleichmäßigsten Bewegung; beide die regelmäßigsten, in sich beschlossensten Körper. — Erhöhen wir, wie früher die Basis des Würfels zur Pyramide, so hier die Kugel zur Spitze des Kegels, geben wir ihm der Festigkeit wegen eine flache Basis. Von der Letzteren abgesehen, behält die Gestalt ihren früheren Character. Sie eilt in der schnellsten Schwingung, wie die Flamme, aufwärts zur Spitze: ihr Character war und bleibt also Bewegung, Leben. Es gibt überhaupt für diesen Vorzug des Geistes kein ausdrucksvolleres Bild in der Natur, als die Flamme die zur Spitze hinaufeilt" [1].

Der eben angeführte Gedanke Herders, wonach „eine Kugel, auf einem Würfel ruhend, ein sehr bezeichnendes Bild" ist, wird von Hermann Lotze getadelt. „Vollkommen frostig sind Allegorien, die einen bestimmten Gedanken versinnlichen sollen, der durch sie nichts gewinnt, sondern sich ohne die Versinnlichung eben so gut, vielleicht besser als durch sie ausdrücken läßt. Vor diesem Abwege hat Herdern allerdings im Ganzen sein poetisches Gefühl geschützt; doch neigt er ihm zu. Eine Kugel auf einen Würfel gestellt findet er sehr ausdrückend; aber welchen Gedanken er auch in dieser Allegorie finden mochte, er wäre klarer im bloßen Wortausdruck gewesen, und gewinnt nichts durch das der Phantasie zugemuthete äquilibristische Kunststück, sich in das Balancement des Runden auf dem Ebenen zu versetzen" [2]. Mir scheint, Lotze thut in dieser Bemerkung dem Verfasser der „Kalligone" Unrecht. Den Gedanken welchen nach Herder die Kugel auf dem Würfel symbolisiren soll, mag immerhin die Poesie oder die Beredtsamkeit durch Worte klarer und voller zum Ausdruck bringen; aber gibt es denn nicht auch Künste denen das

---

[1] Herder, a. a. O. S. 47 f. Zu den letzten Worten gibt Herder folgende interessante Stelle aus einem italienischen Schriftsteller. E perchè in questo loco cade molto a proposito un precetto di Michel Angelo, non lascierò di riferirlo semplicemente, lasciando poi l'interpretazione e l'intelligenza di esso al prudente lettore. Dicesi adunque che Michel Angelo diede una volta questo avvertimento a Marco da Siena pittore suo discepolo, che dovesse sempre fare *la figura piramidale, serpentinata e moltiplicata per uno, doe e tre.* E in questo precetto parmi che consista tutto il secreto de la pittura. Imperochè la maggior grazia e leggiadria che possa haver una figura è, che mostri de *moversi,* il che chiamano i pittori furia de la figura. E per rappresentare questo moto non vi è forma più accomodata, che quella *de la fiamma del foco,* il quale, secondo che dicono Aristotele e tutti i filosofi, è elemento più attivo di tutti, e la forma de la sua fiamma *è più atta al moto* di tutte. Perchè ha il cono e la punta acuta, con la quale par che voglia romper l'aria e ascender a la sua sfera. Si che quando la figura havrà questa forma, sarà *bellissima.* Lomazzo, Trattato dell' Arte della Pittura, Scoltura e Architettura, l. 1. c. 1. p. 22.

[2] Lotze, S. 81 f. (Citirt 18.)

Wort nicht zu Gebote steht, welche deßhalb für ihre Gedanken sich nach sichtbaren Symbolen umzusehen genöthigt sind?

91. An einer anderen Stelle desselben Werkes schreibt Lotze: „Ein auf seiner Seite ruhendes Quadrat ist nicht so interessant, als ein anderes, dessen Diagonale senkrecht steht“ [1]. Dieser Gedanke ist vollkommen wahr; und ganz Analoges gilt auch von dem Cubus. Den Grund für die von ihm angeführte Thatsache findet Lotze darin, daß die bezeichnete Stellung des Quadrats uns den Gedanken an den Mittelpunkt der Figur näher lege, und in Folge hiervon uns die Symmetrie, die Regelmäßigkeit derselben klarer sehen lasse. Diese Stellung, sagt er, „fordert . . zur Aufeinanderbeziehung der diagonal entgegengesetzten Ecken durch Linien auf, die sich im Mittelpunkte schneiden würden“: das auf seiner Seite ruhende Quadrat „enthält diese Aufforderung, den Mittelpunkt zu suchen, nicht, und wirkt durch den sehr offenbaren Parallelismus der Seiten unbedeutender, als das andere durch den mehr versteckten, obgleich fühlbaren, der schräg gerichteten“ Seiten. Die Erklärung halten wir für richtig; aber sie scheint einer Ergänzung zu bedürfen. Mehr noch, glaube ich, als wegen der in solcher Stellung klarer hervortretenden Regelmäßigkeit (Symmetrie), finden wir das Quadrat mit der senkrecht stehenden Diagonale, oder den auf eine Spitze erhobenen Cubus, darum schöner, als dieselben Figuren wenn sie auf ihrer Seite ruhen, weil in jener Lage das Gesetz der Schwere überwunden erscheint, und dieselbe somit sich offenbar als das Werk und zugleich als ein Bild des von dem Stoffe unabhängigen und ihn beherrschenden vernünftigen Geistes darstellt.

92. Nichts Anderes, als die Verbindung der vorher bereits erwähnten Vorzüge, der freien Bewegung, des Lebens, mit der Zweckmäßigkeit, ist der Grund der Thatsache, welche Blair in den folgenden Worten zusammenfaßt. „Eine weit reichere Quelle der Schönheit als die Regelmäßigkeit, ist die Mannichfaltigkeit. Die Natur, ohne Zweifel die vorzüglichste Meisterin wo es sich um Schönheit handelt, geht überall wo sie verschönern will, auf Mannichfaltigkeit aus, mit anscheinender Vernachläßigung der Regelmäßigkeit. In den Pflanzen, den Blumen und Blättern tritt uns eine Fülle von Verschiedenheit und Wechsel entgegen. Ein geradliniger Canal nimmt sich den Schlangenwindungen eines Flusses gegenüber recht armselig aus. Der Kegel, die Pyramide ist schön: aber in ihrer natürlichen Wildheit aufgeschossene Bäume sind ungleich schöner, als wenn sie in der Form des Kegels oder der Pyramide zugeschnitten wären. Die Räume eines Hauses müssen regelmäßig angelegt seyn, damit sie den Bedürfnissen der Bewohner entsprechen: aber ein Garten der bloß schön seyn soll, würde sich überaus mißfällig ausnehmen,

[1] Lotze, S. 313.

wenn darin dieselbe Einförmigkeit und Gleichförmigkeit herrschte, wie in den Räumen eines Wohnhauses“ [1]. Wir meinen, der schottische Gelehrte hat Unrecht, wenn er hier als die „reichere Quelle der Schönheit“ die Mannichfaltigkeit an und für sich bezeichnet. Der eigentliche Grund der höheren Schönheit der von ihm angeführten Gegenstände ist kein anderer als dieser, weil die Mannichfaltigkeit ihrer Gestalt, das frei Wechselnde in ihrer Bildung, als das Bild der Bewegung, als die Spur und die Wirkung thätiger Lebenskraft sich darstellt. In der bloß regelmäßigen Gestalt reflectiren sich dem erkennenden Geiste die Gesetze seiner eigenen Vernunft: in der mannichfaltig und frei, und doch dabei durchaus angemessen und zweckmäßig gebildeten, schaut er nicht nur eine vollkommnere Thätigkeit der ordnenden Vernunft, sondern er sieht darin zugleich das Bild seiner eigenen Freiheit und seines Lebens. Und was die „in der Form des Kegels oder der Pyramide zugeschnittenen Bäume“ betrifft, so sind sie nicht darum unschön, weil ihre Gestalt weniger Mannichfaltigkeit zeigt, sondern weil sie den Unverstand zur Schau stellen und die Urtheilslosigkeit, mit welcher der Mensch dem lebendigen Organismus eine nach solchen Gesetzen geformte Gestalt aufzwingen will, wie sie der Weisheit Gottes gemäß nur die Gebilde aus unbelebtem Stoff beherrschen.

Auf die nämlichen Rücksichten welche wir eben erwähnten, gründet sich auch die Thatsache welche in seiner „Analyse der Schönheit“ Hogarth hervorhebt, daß man nämlich von krummen Linien begränzte Gestalten schöner zu finden pflegt, als solche die von geraden Linien und Winkeln eingeschlossen sind. „Hogarth bezeichnet zwei Linien, von denen die Schönheit von Gestalten vorzugsweise abhange . . Die eine ist die ‚Wellenlinie‘, oder eine nach vorn und nach rückwärts gebogene Curve, ungefähr wie ein lateinisches S. Diese nennt er ‚die Linie der Schönheit‘, und weist nach, wie dieselbe in Muscheln, Blumen, und anderen schönen Gebilden der Natur häufig vorkomme, sowie nicht minder in den decorativen Zeichnungen der Malerei und Sculptur. Die andere, welche Hogarth ‚die Linie der Anmuth‘ nennt, entsteht, wenn die eben erwähnte ‚Wellenlinie‘ sich um einen festen Körper windet. Der gewundene Theil des gewöhnlichen Propfenziehers ist eines der Beispiele die er dafür anführt; ebenso erscheint diese Linie an gewundenen Säulen, oder gewundenen Hörnern“ [2].

Ohne diese Gedanken gerade unbegründet finden zu wollen, können wir doch nicht umhin, Herder beizustimmen, der einer einseitigen, ausschließlichen Auffassung der Hogarth'schen Ideen entschieden entgegentritt. „Alle Linien der Schönheit werden sich zwischen der Kreislinie und der

[1] Blair, lect. 5. vol. 1. p. 95. 96. (Cit. 121.)

[2] Blair, lect. 5. vol. 1. p. 96. (Cit. 121.)

geraden finden, und jede in dem Maaße, als sie an Festigkeit oder an Bewegung Theil nimmt, der einen oder der anderen sich nähern. Je mehr sich die Linie der geraden nähert, um so schwerer und standhafter wird sie; je leichter sie sich schwingt und fortschwingt, desto ausdrückender wird sie für Bewegung. . . Warum soll ich mir bei Allem was sich sanft wendet und windet, was sich hebt und aufsteigt, oder senkt und niederfließt, bei Verjüngungen an Stengel und Stamm, an Aesten und Baum, bei Convolveln, Knospen, Kelchen, Blättern und Früchten immer nur die Schlange denken? Unzählige Biegungen, von der Spirallinie und Conchoide an, alle Undulationen hindurch, sind nach Beschaffenheit des Zweckes der Bewegung den verschiedenen Gestalten der Natur auf eine so eigene Art zugemessen, daß jede nur an ihrem Körper bedeutet was sie bedeuten soll. Keine Biegung die zwischen dem Cirkel und der geraden Linie liegt, möchte ich ihres größeren oder kleineren Antheils am Ausdruck schöner Bewegung berauben“ [1]. Dem Wesentlichen nach dieselbe Ueberzeugung äußert Lotze. „Man hat viel von einer absoluten Schönheitslinie gesprochen, ohne sie verzeichnen zu können: sie existirt gewiß nicht; aber die verschiedenen Krümmungsweisen haben allerdings an sich verschiedene ästhetische Werthe“ [2].

Doch es ist uns ja nicht um die „Schönheitslinie“ zu thun, sondern wir haben nachzuweisen, daß von krummen Linien umgränzte Gestalten *darum* schöner sind, weil sich uns in der Curve von den Vorzügen des vernünftigen Geistes *mehr* darstellt, als in der geraden Linie. Es bedarf aber nicht viel, um dies zu zeigen. Die gerade Linie ist starr und unbeweglich, sie bildet sich nach einem sehr einfachen Gesetze; die Parabel dagegen, die Ellipse, die Cycloide, bewegen sich frei und wie lebendig, und doch zugleich vollkommen regelmäßig, nach Gesetzen in denen sich die ordnende Vernunft viel größer zeigt, als in der geraden Linie und in den Verhältnissen des Winkels. Sind nicht die gerade Linie und der Winkel die Elemente, nach welchen, in der Bildung fester Körper durch Krystallisation, alle Erscheinungen der todten anorganischen Natur sich gestalten? aber so wie das Leben beginnt, in den untersten Kreisen der vegetabilischen Ordnung, tritt die Curve an ihre Stelle.

93. Die schon wiederholt genannten Vorzüge sind in gleicher Weise die Elemente der Schönheit, welche wir in der Zusammensetzung körperlicher Gegenstände, und ihrer daraus hervorgehenden inneren *Einrichtung*, bewundern. Die Bedingung und der Grund des Wohlgefallens das wir daran finden, ist Ordnung, Zweckmäßigkeit, Einheit im Mannichfaltigen, Symmetrie, und harmonische Verbindung der Theile, d. h. eine solche Stellung derselben zu einander, vermöge deren sie sich gegenseitig

[1] Herder, Kalligone, 1. S. 51. 54. [2] Lotze, S. 315. (Citirt 18.)

unterstützen, ergänzen, und vereint zum Zwecke des Ganzen zusammenwirken. In den Gebilden des vegetabilischen und des animalischen Reiches kommen zu jenen Vorzügen noch Leben und von innen bewegende Kraft hinzu; in manchen Werken der Mechanik hingegen das Bild der Letzteren, durch sinnreiche Verbindung der natürlichen Kräfte namentlich expansiv flüssiger Körper, oder jener Elemente, welche die Physik „die unwägbaren" nennt.

Wenn wir ein mächtiges Schiff, eine Locomotive oder eine andere kunstvolle Maschine, ein Herschel'sches Teleskop, einen electromagnetischen Apparat für Telegraphie betrachten; wenn wir an einer Uhr die Beschaffenheit der Feder oder der treibenden Kraft, den feinen Bau der in einander greifenden Räder und Triebwerke, die Harmonie der inneren Zusammensetzung untersuchen; wenn wir bei der Betrachtung einer Pflanze, eines Baumes wahrnehmen, wie die Wurzeln, der Stamm, die Rinde, die Zweige und Blätter, kurz alle Theile zur Erhaltung und zum Wachsthum des Ganzen dienen; noch weit mehr, wenn wir die äußere und innere Einrichtung eines thierischen Leibes kennen lernen: dann erscheinen uns alle diese Gegenstände schön, und wir nennen sie so, und der Grund davon ist kein anderer als der, weil uns die Spuren der ordnenden Vernunft, des lebendigen Geistes, unverkennbar daran entgegenleuchten.

Wir begreifen nicht, wie Hugo Blair[1] sich veranlaßt sehen konnte, die Schönheit dieser Dinge als eine ganz „andere Art" zu bezeichnen, die von jener, von der vorhin die Rede war, durchaus verschieden sey, da er ja doch selbst, wie wir gesehen haben, einen Grund der Schönheit von Gestalten in der Regelmäßigkeit und der sich damit verbindenden Eigenschaft der Zweckmäßigkeit findet. Hier wie dort ist es die ordnende Vernunft, welche wir in ihren Werken schauen und lieben. Der Unterschied liegt nur in der höheren Vollendung der Weisheit, in der größeren Stärke der die Mittel für einen Zweck wählenden und zusammenstellenden Einsicht, die sich in dem aus zahllosen Theilen und Theilchen wunderbar zusammengefügten Bau eines lebendigen Organismus freilich viel großartiger offenbart, als in der angemessenen Construction eines Wohnhauses, aber dem Wesen nach doch immer dieselbe bleibt.

Und so ist es denn gleichfalls wieder diese Vernunft, welche in den symmetrischen Verhältnissen von Thüren und Fenstern, in der Gestalt und den angemessenen Verbindungen von Wölbungen, Bogen und Säulen, überhaupt in den verschiedenen Leistungen der Baukunst, unser Wohlgefallen auf sich zieht, und wie den Grund, so die nothwendige Bedingung desselben bildet. „Die Verzierungen an einem Gebäude mögen je für sich noch so schön und vollendet seyn: wenn sie gegen unseren

[1] Lect. 5. vol. 1. p. 100. (Citirt 121.)

Sinn für Angemessenheit und Plan verstoßen, so verlieren sie ihre Schönheit, und verletzen fühlbar das Auge. Gewundene Säulen z. B. nehmen sich ohne Zweifel an und für sich sehr gut aus; aber weil sie zugleich den Eindruck der Schwäche machen, so mißfallen sie, so oft sie verwendet werden, einen Theil eines Gebäudes zu tragen der massiv ist, und darum eine stärkere Stütze zu fordern scheint. Wir können überhaupt kein Erzeugniß, welcher Art es auch seyn mag, ins Auge fassen, ohne sofort, vermöge einer natürlichen Verbindung unserer Begriffe [1], an die Bestimmung und den Zweck desselben zu denken, und damit zugleich die Angemessenheit seiner Theile, eben diesem Zwecke gegenüber, zu untersuchen. Tritt solche Angemessenheit klar hervor, so sprechen wir dem Werke immer irgend einen Grad von Schönheit zu; wenn dagegen dieselbe den Theilen vollständig abgeht, so kann sich das Ganze nie anders als häßlich ausnehmen" [2].

Noch einen anderen Grund müssen wir endlich nennen, vermöge dessen wir in der Gestalt der Dinge Schönheit finden. Wir sehen nämlich in derselben vielfach Analogien, Symbole, Bilder, von schönen Dingen der übersinnlichen Ordnung, namentlich von ethischen Vorzügen des Geistes; und da ist es denn die Schönheit der Letzteren, um deren willen jene unser Wohlgefallen erregt. Wir kommen auf diese Rücksicht an einer anderen Stelle zurück.

II.

Beweis des Satzes in Rücksicht auf die Schönheit des Stoffes.

94. Eben der zuletzt angedeutete Vorzug dürfte in Rücksicht auf den Stoff oder die Masse körperlicher Substanzen der einzige seyn, der uns dieselbe unter den entsprechenden Bedingungen schön erscheinen läßt. Aus welchem Grunde die Alten dem Golde Schönheit zusprachen, haben wir oben (88. S. 119) gesehen: wegen seiner Lauterkeit und Gediegenheit war es ihnen ein Bild der von aller Beimischung unreiner Materie freien, darum schönen, Seele. Aus einem ähnlichen Grunde erscheinen uns Marmor, Granit, Ebenholz, Elfenbein, Stahl, auch der Diamant, schon allein in Rücksicht auf ihre Masse als schöne Körper: ihre Härte, ihre Festigkeit, die zerstörenden Einflüssen siegreich Trotz bietet, ist uns das Bild der Unvergänglichkeit unserer eigenen Seele. Ein Denkmal von Erz oder Marmor, eine Kirche aus festen Steinmassen aufgebaut,

---

[1] Blair hätte sagen sollen: „in Folge der natürlichen Beschaffenheit unsers Geistes, weil wir nämlich vernünftig sind".

[2] Blair, lect. 5. vol. 1. p. 101. 102. (Citirt 121.)

finden wir sicher viel schöner, als wenn dieselben Gegenstände aus Holz verfertigt oder aus Ziegelsteinen zusammengesetzt wären, möchten auch Einrichtung, Gestalt und Farbe vollkommen dieselben seyn. Unser Geist ist bestimmt, ewig zu seyn und zu leben, und er fühlt es, daß er das ist: er muß darum dem Vergänglichen das Unvergängliche, dem Flüchtigen das vorziehen was der Auflösung widersteht, was bleibt und dauert.

III.

Beweis des Satzes in Rücksicht auf die Schönheit der Bewegung.

95. Als eine dritte Rücksicht nach welcher körperliche Dinge schön seyn können, haben wir die Bewegung genannt. „Schon an und für sich", heißt es bei Hugo Blair, „ist die Bewegung etwas das uns gefällt; körperliche Dinge welche in Bewegung sind, zieht man, unter übrigens gleichen Umständen, solchen vor die sich in Ruhe befinden." Wir haben den Grund hiervon schon erwähnt. Jede Bewegung ist entweder Aeußerung des Lebens, oder doch Symbol desselben; körperliche Dinge in Bewegung erinnern darum an die immerwährende Thätigkeit unseres Geistes, der niemals ruhen kann. „Die Bewegung eines in der Luft dahinschwebenden Vogels ist in hohem Maaße schön;" rieselnde Bäche tragen viel dazu bei, eine Landschaft zu verschönern, und „ein Fluß mit sanftem Gefälle ist eine der schönsten Erscheinungen in der Natur. . . Im Allgemeinen dürfte man mit Recht sagen können, daß Bewegung in gerader Linie weniger schön ist, als wallende, wellenartige Bewegung; anderseits, daß Bewegung in aufsteigender Richtung gewöhnlich mehr gefällt, als Bewegung nach unten. Die leichte sich kräuselnde Bewegung der Flamme und des Rauches gilt mit Recht als besonders schön; und wir sehen uns auch hier wieder an Hogarths Wellenlinie, als ein Element der Schönheit, erinnert. Dieser Künstler macht auch die scharfsinnige Bemerkung, daß alle den gewöhnlichen Bedürfnissen des Lebens dienenden Bewegungen von uns in gerader und horizontaler Linie ausgeführt werden, alle gefälligen, mit Würde und Anmuth in Verbindung stehenden dagegen in Wellenlinien" (allgemeiner, in Curven), „eine Thatsache, welche namentlich die Beachtung derer verdienen dürfte, welche auf Gefälligkeit ihrer Bewegungen und ihres äußeren Auftretens bedacht seyn müssen" [1].

Die Rücksichten der Uebereinstimmung der hier erwähnten Erscheinungen mit den Vorzügen des vernünftigen Geistes sind leicht zu entdecken, und wurden von uns auch bereits berührt, da wir über die Schönheit

[1] Blair, lect. 5. vol. 1. p. 97. 98. (Citirt 121.)

der Gestalt handelten. Denn die Form einer Bewegung ist ja nichts Anderes als eine Figur, die sich nach und nach bildet, und sogleich wieder verschwindet. In dem leichten Fluge des Adlers, in dem Emporstreben der Flamme, erscheint uns die Freiheit der geistigen Kraft, welche die schwere Materie beherrscht und die Fesseln ihrer Gesetze nicht kennt.

IV.

Beweis des Satzes in Rücksicht auf die Schönheit von Farben und von Tönen.

96. Ein viertes Element der Schönheit körperlicher Dinge liegt in der Farbe. Unter gewissen Bedingungen finden wir alle Farben schön. Man spricht von einem schönen Blau, von einem schönen Roth, von einem schönen Grün; schön ist die blendende Reinheit des Schnees: „Die Schönheit seiner Weiße bewundert das Auge" 132). Schöner als alle Farben glänzt das einfache ungebrochene Licht, „welches ausgegossen ist über Alles was wir sehen, die Königin unter den Farben" 133). Welche sind nun die Vorzüge, vermöge deren das Licht und die Farben „schön" genannt zu werden verdienen, und in wiefern stehen sie durch diese Vorzüge in thatsächlicher Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste?

Basilius der Große macht in seiner Erklärung der Schöpfungsgeschichte einen Versuch, die erste dieser beiden Fragen zu lösen. „Und Gott sah das Licht, daß es schön war" 134). Was können wir noch sagen zum Preise des Lichtes, das seiner würdig wäre, da es schon von dem der es schuf, das Zeugniß besitzt, daß es schön sey? . . Wenn aber die Schönheit körperlicher Dinge in der Symmetrie ihrer Theile und entsprechender (angenehmer) Färbung besteht, wie sollen wir in Rücksicht auf das Licht das Wesen der Schönheit auffassen, da es ja seiner Natur nach einfach ist, und keine verschiedenartigen Theile hat? Vielleicht so, daß wir bei demselben die Symmetrie nicht in seinen eigenen Theilen finden, sondern in seinem harmonischen Verhältnisse zum Auge, vermöge dessen es auf das Letztere einen sanften, wohlthuenden Eindruck macht? Denn darin besteht ja auch die Schönheit des Goldes: es ist schön, weil es, nicht durch Symmetrie seiner Theile, sondern durch den Glanz seiner Farbe, das Auge anzieht und es erfreut. Dasselbe gilt in Rücksicht auf den Abendstern [1]: er ist der schönste unter den Sternen, nicht wegen des harmonischen Verhältnisses von Theilen aus denen er

[1] Ἕσπερος, ὃς κάλλιστος ἐν οὐρανῷ ἵσταται ἀστήρ.
Hesperos, unter den Sternen der schönste am nächtlichen Himmel.
Hom. Il. 22, 318.

zusammengesetzt wäre, sondern weil sein Licht angenehm ist, und dem Auge wohlthut“ [1]. Wir gestehen, daß uns diese Auffassung, als ausschließliche wenigstens, nicht ansprechen will. Sie erscheint offenbar als das Resultat des Bestrebens, den einmal angenommenen Begriff der Schönheit, wonach sie, bei körperlichen Dingen, vorzugsweise in der Proportion bestehen soll, auch in Rücksicht auf Körper festzuhalten, an denen man keine Theile bemerkt, also auch kein Verhältniß derselben unter einander. Diese Auffassung halten wir aber, und wir glauben sehr mit Recht, für einseitig und ungegründet. Plotin widerlegt dieselbe eben aus der Thatsache, daß die Schönheit ja auch Substanzen oder Erscheinungen eigen ist, in denen sich verschiedene Theile nicht unterscheiden lassen, wie dem Lichte, den Farben, den Sternen, dem Golde, den Tönen [2]. Versuchen wir darum, auf unsere Frage eine mehr entsprechende Antwort zu geben.

Wir haben schon vorher (88. S. 118) von Plotin gehört, daß das Licht „gewissermaßen unkörperlich, wie geistig, ideal ist“, daß es „glänzt und hell erscheint, als ob es etwas Intelligibles wäre“. An derselben Stelle sahen wir, daß den Alten das Gold, seiner Reinheit, seiner mit keinem fremden Stoff versetzten Lauterkeit wegen, als schön und als ein Bild der menschlichen Seele galt. Derselbe Vorzug ist aber dem Lichte in noch höherem Maaße eigen. Durch die hier angedeuteten Eigenschaften also, welche es in einem Grade wie kein anderer Körper besitzt, durch seine Klarheit, seinen Glanz und seine Reinheit, durch die Schnelligkeit seiner Bewegung und seine Feinheit, die es gleichsam als immateriell erscheinen läßt, ist uns das Licht unter allen körperlichen Substanzen die vornehmste, diejenige welche, wenn man so reden kann, der Sphäre der Geister am nächsten steht, welche darum mehr als irgend eine andere sich eignet, als Analogie, als Bild für Alles zu dienen, was die unsichtbare Welt Vollkommenes, Liebenswürdiges, Schönes umschließt. Darum hörten wir früher (40. S. 62) den Stagiriten und St. Thomas die erkennende Kraft unseres Geistes mit dem Lichte vergleichen 135); darum heißt die Wahrheit, darum heißt der Glaube Licht; darum ist das Gute Licht, das Böse Finsterniß [3], die Guten „Kinder des Lichtes“ [4], die Uebung der Tugend „Werke des Lichtes“, die Sünde „Werk der Finsterniß“ [5]; darum umgibt Klarheit das Geschlecht der Reinen [6]; darum „leuchtet“ nach Ambrosius „der Glaube, glüht die Andacht, strahlt die Liebe, glänzt die Gerechtigkeit, ist das Angesicht der Selbstbeherrschung

[1] Bas. in Hexaem. hom. 2. n. 7. ed. Maur. p. 19. 20.
[2] Plotin. de pulchrit. c. 1. Basil. p. 51 A. B. Creuzer p. 6. (Cit. 28.)
[3] Joh. 3, 19. 20. [4] Joh. 12, 36. Eph. 5, 8. 1. Thess. 5, 5.
[5] Röm. 13, 12. Eph. 5, 11. 1. Joh. 2, 11. [6] Weish. 4, 1.

und der Enthaltsamkeit hell, und voll des Lichtes" 136): darum endlich gibt es unter den sichtbaren Dingen kein vollkommeneres Bild für das Wesen und die unerschaffene Herrlichkeit dessen, den kein sterblich Auge je gesehen, als das Licht: „Gott ist das Licht, und Finsterniß ist nicht in ihm" [1]. Ist es ein Wunder, wenn das vollkommenste Bild des Schönen in uns selbst, das Symbol des Schönsten unter Allem was ist, auch selbst uns schön erscheint? Und bedarf es noch einer Erörterung, um das Verhältniß der Verwandtschaft nachzuweisen, der Uebereinstimmung, zwischen dem vernünftigen Geiste und dem Lichte, eben insofern es schön ist?

97. Die Farben, als verschiedene Erscheinungen- oder integrirende Elemente des Einen reinen Lichtes, bewahren, jede in ihrer Art, dieselben Vorzüge; darum sind auch sie schön, vorausgesetzt, daß sie in der ihnen eigenen Schattirung vollkommen erscheinen, ihrer Idee, ihrer Stellung in der Farbenscala, entsprechen. Und wie das Licht im Allgemeinen uns den über den Stoff erhabenen, reinen, lebendigen Geist darstellt, mit der Gesammtheit seiner ethischen und intellectualen Vorzüge, so sind uns einzelne besondere Farben gleichfalls, als Analogien oder Symbole, das Zeichen von besonderen schönen Gegenständen namentlich der ethischen Ordnung, von gewissen Tugenden und der ihnen entsprechenden Gesinnung. So ist Weiß die Farbe der Unschuld, der Heiligkeit [2]; die violette versinnbildet uns Demuth und Buße, die blaue die Einfalt und den Ernst des Glaubens, die grüne die Hoffnung; Purpur ist das Zeichen der Würde, der Majestät [3]. Harmoniren diese ethischen Vorzüge mit dem Wesen unseres vernünftigen Geistes aufs vollkommenste, wie wir es gezeigt haben, dann besteht offenbar ein ähnliches Verhältniß zwischen dem Letzteren und jenen Symbolen: und diese müssen unser Wohlgefallen erregen um dessen willen, woran sie uns erinnern.

Neue Rücksichten der Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste treten zu den bezeichneten hinzu in der Bildung zusammengesetzter schöner Erscheinungen, durch die Verbindung verschiedener Farben. „Schaue den Regenbogen," spricht der Weise, „und preise den der ihn gemacht; wunderbar schön ist er in seinem Leuchten" [4]. Vollkommene Angemessenheit und Harmonie, lebendiger Wechsel in vollendeter Einheit, das sind die Vorzüge, welche uns, außer den schon genannten, am Regenbogen erfreuen. Die Verbindung verschiedener Farben ist schön, insofern der

---

[1] 1. Joh. 1, 5. Vgl. Dan. 2. 22. Joh. 8, 12. 1. Tim. 6, 16.

[2] „Und es ward ihr (der Braut des Lammes) gegeben, sich zu kleiden in glänzend weißen Byssus; denn der Byssus ist die Gerechtigkeit der Heiligen." Offenb. 19, 8.

[3] Vgl. Goethe, Zur Farbenlehre, Bd. 1. §. 758 ff. 915. [4] Sir. 43, 12.

ordnende Geist sie angemessen zu wählen und harmonisch zu stellen weiß, d. h. so, daß die einzelnen zu einander sowohl als zum Ganzen passen, einander gegenseitig ergänzen und stützen, und vereinigt das beabsichtigte vollkommene Ganze bilden. In dieser harmonischen Mischung ist die Natur unerreichte Meisterin. Keine Kunst ahmt das unvergleichliche Colorit nach, wie wir es z. B. in dem Spiele der Farben am Halse der Taube, im Schweife des Pfaues, in der Bekleidung mancher Insecten, in verschiedenen Blumen bewundern, oder wie es in den sanft in einander verschmolzenen Farben des Himmels, in der Beleuchtung einer gebirgigen Gegend, beim Aufgange oder beim Untergange der Sonne uns entgegentritt.

98. Die Vorzüge endlich, auf welche sich die Schönheit der Töne gründet, sind denen großentheils analog, welche noch in den zwei letzten Nummern erwähnt wurden. Der einzelne Ton, etwa einer Orgel, einer Glocke, oder einer menschlichen Stimme, ist schön, insofern an demselben Reinheit, Klarheit, Vollendung in seiner Art hervortritt, d. h. jene „Farbe", jene Ausbildung und jene Fülle des Klanges, welche seiner Stellung in der Tonleiter entspricht. Dazu kömmt überdies noch die Bewegung, welche in jedem Tone liegt, wie die Ursache in der Wirkung: denn „was ist der Schall anders als die Stimme aller bewegten Körper aus ihrem Innern hervor?" [1] Das Maaß dieser Schönheit ist freilich noch klein; die Kunst erweitert es, indem sie viele Töne mit einander verbindet, und dieselben theils gleichzeitig, theils nach einander, in entsprechend bestimmtem Zeitmaaße, erklingen läßt. Was uns in solchen Verbindungen von Tönen anzieht, das sind — von Anderem abgesehen — auch wieder die in denselben zur Erscheinung kommenden Vorzüge der Angemessenheit und Ordnung, der Einheit im Wechselnden und Vielen, der Harmonie, der Bewegung und des Lebens.

Als Andeutung des Beweises für unsern Satz auch in Rücksicht auf diesen Punkt, dürften diese kurzen Gedanken genügen. Eingehender wird von den Tönen ja ohnedies die Rede seyn, wenn wir die schönen Künste selbst behandeln.

---

[1] Herder, Kalligone, 1. S. 102

§. 3.

Wie die Schönheit geistiger Wesen und körperlicher Dinge, so ist auch die ganze Schönheit des Menschen, objectiv und der Sache nach, nichts Anderes, als die thatsächliche Uebereinstimmung ihres Trägers mit dem vernünftigen Geiste.

Eine Bemerkung in Rücksicht auf die Schönheit der Thiere. Worin die Schönheit des menschlichen Leibes bestehe. Die Schönheit des Menschen umfaßt drei Momente: Beweise nach der heiligen Schrift, Basilius von Cäsarea, Sulzer, Clemens von Alexandria. In welchem Verhältnisse, ihrem Werthe nach, die Leibesschönheit und jene der Seele stehen; Maximus von Tyrus, Shakespeare, Plutarch. Schlußfolgerung in Rücksicht auf den zu beweisenden Satz. Das „Decorum", nach Cicero.

99. In dem letzten Paragraphen dürften wir so ziemlich alle Elemente berücksichtigt haben, aus welchen sich die Schönheit körperlicher Dinge zusammensetzt, und aus deren Vereinigung die Schönheit der gesammten vernunftlosen Natur hervorgeht. Denn andere Elemente als die bisher erwähnten, umfaßt auch die Schönheit der Thiere nicht. Dieselbe liegt namentlich in Gestalt und Bau, Farbe, Bewegung, und Aeußerungen des Lebens; außerdem erscheint in manchen Thieren noch jenes Element, das uns auch bei den leblosen Dingen bereits begegnete: sie haben Eigenschaften welche sich uns als Analogien, als Symbole ethischer Vorzüge des erkennenden und freien Geistes darstellen. So tritt in der Taube uns die Einfalt und die Reinheit entgegen, in der Biene die Liebe zu Ordnung und nützlicher Thätigkeit, in dem Lamme die Sanftheit, in dem Adler, dem Löwen, die Hochherzigkeit und der Adel der Gesinnung, der auf das Gemeine mit Verachtung herabsieht. In gleicher Weise zeigen sich umgekehrt in dem sich brüstenden Pfau, der geschwätzigen Elster, der Eule, dem Affen, dem Faulthiere, Abbilder ethisch schlechter Eigenschaften, und unter dieser Rücksicht finden wir diese Thiere häßlich. Ganz Aehnliches ist in dem vegetabilischen Reiche der Fall: man denke nur an die Lilie, das Veilchen, den Lorbeer, die Trauerweide, — die „Sprache der Blumen".

100. Den Menschen mußten wir in unserer Beweisführung von der sichtbaren Natur sowohl, als von der Sphäre der Geister trennen: denn er bildet ja wirklich eine ganz eigene Ordnung für sich. Der Mensch ist die Einheit aus Geist und Stoff, aus Seele und Leib; wie er selbst, so muß auch seine Schönheit etwas Zusammengesetztes seyn.

Und so verhält es sich in der That. Die Seele des Menschen einerseits, als erkennendes und freies Wesen, ist schön durch dieselben Vorzüge, wie die reinen Geister. Der Leib des Menschen anderseits, als

bloßes Sinnenwesen betrachtet, ist schön durch die Vollständigkeit und die zweckmäßige und harmonische Bildung seiner Glieder, sowie durch den Vigor der Lebensfarbe die über sein Aeußeres ausgegossen ist 137). Aber weder die Schönheit der Seele noch die Schönheit des Leibes macht, je für sich allein, die Schönheit des Menschen aus, wie ja weder die geistige Substanz noch das körperliche Element für sich allein der Mensch ist. Die Schönheit des Menschen besteht in der Vereinigung, in der gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung dieser zwei Klassen von Vorzügen: sie ist nur dadurch vollständig gesetzt, daß die Schönheit der Seele in dem schönen Körperlichen sich offenbart und in die Erscheinung tritt.

„Die Freude des Herzens", spricht der Weise, „verklärt das Angesicht" [1]; „das Herz des Weisen belehret seinen Mund, und gießt Anmuth aus über seine Lippen" [2]; „die Weisheit des Menschen macht leuchten sein Angesicht, aber Trotz entstellt es" [3]; „das Herz des Menschen ändert dessen Aussehen, sowohl zum Guten als zum Bösen" [4]; „aus seiner äußeren Erscheinung erkennt man den Mann, und aus den Zügen seines Angesichtes den Verständigen: der Anzug des Leibes, das Lächeln des Mundes, der Gang des Menschen gibt Kunde von ihm" [5]. Mit Einem Worte, die natureinheitliche Verbindung zwischen Seele und Leib bringt es mit sich, daß das Innere des Menschen, die Beschaffenheit des Characters, die Bildung seines Geistes, die vorübergehende sowohl als die habituelle Stimmung des Gemüths, seine guten wie seine bösen Eigenschaften in seinem Blick und seinem Auge, in der Färbung und den Zügen des Gesichts, in der Haltung des Leibes und den Bewegungen der Glieder, in seinem ganzen Benehmen, vor Allem in seinem Reden, im Ton und im Ausdruck der Stimme, hervortreten und sichtbar werden. „Wer mag einen Menschen, welcher der Unmäßigkeit, der Wollust ergeben ist, oder den heftiger Schrecken entstellt, auch nur ansehen? Denn diese inneren Zustände drücken der gesammten äußeren Erscheinung ihr widerliches Gepräge auf, sowie umgekehrt auch die Schönheit der Seele in dem Aeußeren eines edlen Menschen durchscheint" [6].

Sulzer behandelt diese Thatsache ziemlich ausführlich, und vertheidigt die Wahrheit derselben namentlich gegen gewisse Einwendungen und Ausnahmen, welche derselben entgegenzustehen scheinen. „Es läßt sich gar nicht in Abrede stellen," schließt er, „daß es verständige und unverständige, scharfsinnige und einfältige, gutherzige und boshafte, edle, hochachtungswürdige, und niedrige, recht verworfene Physiognomien gebe, und daß das, was man aus dem Aeußern von dem Character der Menschen

[1] Spr. 15, 13. [2] Spr. 16, 23. [3] Pred. 8, 1 (nach dem Hebr.).
[4] Sir. 13, 21. [5] Sir. 19, 26. 27. [6] Bas. in ps. 29. n. 5. Maur. p. 129.

urtheilt, nicht bloß aus den Gesichtszügen, sondern aus der ganzen Erscheinung geschlossen werde. Die unläugbaren Beispiele, da entscheidende Züge des Characters sich von außen zeigen, sind völlig hinreichend, die Möglichkeit zu beweisen, daß die Seele im Körper sichtbar gemacht werde. Eben so unläugbar ist es auch, daß das was in der äußeren Erscheinung gefällt, niemals etwas von dem Innern des Menschen anzeigt was Mißfallen erweckte, es sey denn, daß dieses Letztere aus Irrthum oder Vorurtheil entstände[1]. . . . Also kann die äußere Erscheinung den inneren Character des Menschen ausdrücken; und wenn es geschieht, so hat das Wohlgefallen, das wir an dem inneren Werth des Menschen haben, den stärksten Antheil an der gefälligen Wirkung, welche die äußere Form auf uns macht; wir schätzen das an der äußeren Gestalt, was uns in der inneren Beschaffenheit gefällt. Wir erkennen in dem Körper die Seele, den Grad ihrer Stärke und Wirksamkeit, und

> Unter dem Licht der Augen und unter den Rosen der Wangen
> Seh'n wir ein höheres Licht, ein helleres Schönes hervorgehn.

Noch ehe der Mund sich öffnet, ehe ein Glied sich bewegt, sehen wir schon, ob eine sanftere oder eine lebhaftere Empfindung jenen öffnen und dieses bewegen wird. In der vollkommensten Ruhe aller Glieder bemerken wir zum voraus, ob sie sich geschwind oder langsam, mit Anstand oder ungeschickt bewegen werden"[2].

Hören wir noch einen Meister größeren Namens. „Auch in der Schönheit des Leibes", schreibt Clemens von Alexandria, nachdem er die Frauen ermahnt hat, eitlen Schmuck zu lassen, und nach der wahren, d. h nach der Schönheit der Seele zu streben, „auch in der Schönheit des Leibes ist es nichts Anderes als die Tugend, welche im Angesichte sichtbar wird und über dasselbe ihre Anmuth ausgießt, nichts Anderes als die Liebenswürdigkeit der Unschuld, die Güte des Herzens, welche das Aeußere des Menschen verklärt. Zweifelt doch niemand, daß bei der Pflanze, beim Thiere, die Schönheit eben in jener Vollkommenheit besteht, die ihrer Natur entspricht. Was den Menschen vollkommen macht, das ist Gerechtigkeit, Weisheit, Stärke, Gottesfurcht. Schön also ist der Gerechte, der Weise, mit Einem Worte der Gute, nicht, der die Schätze dieser Erde besitzt"[3].

---

[1] Sulzer hätte sagen sollen: „es sey denn, daß jenes Wohlgefallen oder dieses Mißfallen aus Irrthum, Vorurtheil oder Leidenschaft hervorginge".

[2] Sulzer, Allg. Theorie der schönen Künste, Art. Schönheit. Mit Sulzer stimmen in diesem Punkte Hugo Blair (lect. 5. vol. 1. p. 99. Cit. 121) und Herder (Kalligone 1. S. 164 ff.) überein.

[3] Clem. Al. Paedag. l. 2. c. 12. ed. Potter. p. 243.

Wahrhaft schön malt uns Shakespeare die Cordelia, des unglücklichen Königs Lear jüngste Tochter, in ihrer kindlichen Liebe gegen den Vater, der sie ungerecht enterbt hatte, in ihrem tiefen Schmerz um seinen Jammer und den fluchwürdigen Undank ihrer Schwestern. Der treue Graf Kent hat sie durch einen Brief von der niederträchtigen Rohheit der Letzteren, und dem Zustande des hinausgestoßenen greisen Königs benachrichtigt; der Bote kehrt zurück und erstattet ihm Bericht:

Kent.

— Rührte euer Brief die Königin
zu einiger Betrübniß?

Ritter.

Ja, Herr; in meinem Beiseyn las sie ihn,
und dann und wann rollt' eine volle Thräne
die zarte Wang' herab; es dünchte mir,
sie sey Beherrscherin von ihrem Gram,
der, sehr rebellisch, sie beherrschen wollte.

Kent.

So ward sie denn bewegt?

Ritter.

Doch nicht zum Zorn.
Geduld und Schmerz wetteiferten, wer ihr
den schönsten Ausdruck gäbe. Saht ihr doch
mit Regenschauern Sonnenschein gepaart.
Ihr Lächeln, untermischt mit Thränen, glich
dem schönen Mai; dies seelenvolle Lächeln,
das um die reife Lippe spielte, schien
die Gäst' in ihren Augen nicht zu kennen,
die sich von dort entfernten, so wie Perlen
von Diamanten träufeln. Kurz, der Gram
würd' etwas Schönes werden, wenn er Allen
so kleidete.

Kent.

Und that sie keine Fragen?

Ritter.

Ein Paar Mal seufzte sie den Namen Vater
aus schwerer Brust, als wär' ihr Herz gedrückt,
rief, Schwestern! Schwestern! — Schmach der Frauen! Schwestern!
Kent! Vater! Schwestern! Wie? in Sturm und Nacht?
Es gibt kein Mitleid weiter! — Dann ergoß sie
das heil'ge Wasser aus den hehren Augen,

und feuchtete den Laut; dann stürzte sie fort,
um einsam auszuweinen [1].

Viel schöner noch, weil zugleich schön durch übernatürliche Vorzüge, erscheint die heilige Agnes in dem Bilde, das eine neuere geniale Feder von ihr entworfen hat:

„Als Syra das Gemach verlassen wollte, erschrak sie fast, als sie in hellem Glanze vor dem dunkelrothen Thürvorhange eine Gestalt erblickte, welche sie gleich erkannte, die wir aber kurz beschreiben müssen. Es war eine Jungfrau oder eigentlich ein Kind von zwölf oder dreizehn Jahren, in reines und fleckenloses Weiß gekleidet ohne alle Schmucksachen. In ihren Zügen sah man die Einfalt der Kindheit mit der Einsicht eines reiferen Alters vereinigt. In ihren Augen wohnte nicht nur die Taubenunschuld, von welcher der heilige Dichter redet [2], sondern oft strahlte aus denselben eine Innigkeit reiner Liebe, als ob sie über alle Gegenstände ihrer Umgebung hinaussähen, und auf jemand ruhten, der für alle Andern unsichtbar, für sie aber wahrhaft gegenwärtig, und ihr im höchsten Grade theuer wäre. Ihre Stirn war der Sitz der Aufrichtigkeit, offen, und strahlend von Wahrhaftigkeit ohne alles Hehl; ein freundliches Lächeln spielte um ihre Lippen, und die frischen jugendlichen Züge drückten immer sprechend und ohne Verstellung die wechselnden Empfindungen ihres warmen und zarten Herzens aus. Diejenigen welche sie kannten, glaubten sie denke nie an sich, sondern sey gleichsam ganz getheilt zwischen Güte gegen ihre Umgebung, und Liebe zu dem Unsichtbaren an dem ihre Seele hing“ [3].

101. Die Schönheit des Menschen ist also als das Ergebniß aus drei Momenten aufzufassen. Sie setzt in jedem der beiden Theile aus denen der Mensch besteht, die demselben eigenthümliche Schönheit voraus; aber überdies muß, da ja der Mensch ein sichtbares Wesen ist, das Licht der höheren Schönheit der Seele in der äußeren Gestalt, sowie in der gesammten Erscheinung durchscheinen. Dieses dritte Moment wird naturgemäß niemals fehlen, wo die zwei ersten vorhanden sind. „Gleichwie“, schreibt Maximus von Tyrus, „gleichwie unter dem krystallhellen Wasser eines Stromes der über eine Wiese hinfließt, die Blumen, schon an sich lieblich und schön, dem Auge noch schöner erscheinen, so zeigt sich die Schönheit der Seele in vollerem Lichte, wo sie in einem schönen Leibe wohnt und ihn verklärt. Die sichtbare Schönheit des jugendlichen Alters ist in der That nichts Anderes, als die Blume der einstigen Tugend, gleichsam das Vorspiel einer reiferen Schönheit. Wir sehen es gern, wenn früh am Morgen die aufsteigende Sonne einen Strahl vor sich aussendet, und die Spitzen der Berge vergoldet: denn es ist uns das

[1] Shakespeare, König Lear, 4, 3.
[2] „Deine Augen sind Taubenaugen.“ Hoh. L. 1, 14.
[3] Wiseman, Fabiola, Kap. 5.

Unterpfand des kommenden Lichtes. So geht dem Vollglanze der inneren Schönheit ein Leuchten voraus, das Aeußere des Menschen verschönernd; und der Weise freut sich desselben, um des Höheren willen das es verheißt“ [1].

Die innere Schönheit ist, wie wir schon im ersten Abschnitt (Kap. 2) gesehen haben, von ungleich höherem Werthe, als die äußere: sie bildet in der Zusammensetzung weitaus das vorzüglichste Moment; dennoch ist ein Mensch, als Solcher, nicht vollkommen schön, wo die schöne Seele in einer unschönen Hülle wohnt. Leibesschönheit allein dagegen, ohne die innere, verdient kaum noch Schönheit genannt zu werden. Nicht so freilich, als ob die harmonische Bildung der Glieder, die blühende Farbe des Lebens, das Gefällige der Bewegung, bei innerer Verworfenheit aufhörten, im wahren Sinne des Wortes schön zu seyn. Aber diese Art der Schönheit besitzt auch das Thierreich; sie ist, wie wir den heiligen Augustin schon früher sagen hörten, „die niedrigste Schönheit, ihr unterster Grad“, und „wie ein goldener Ring in der Nase des Schweines, so nimmt sich“ darum „die Schönheit eines thörichten Weibes aus“ [2]. Wer in dem nach seiner Art schönen Leibe ein lasterhaftes Herz, eine häßliche Seele trägt, ist von der Schönheit so weit entfernt, wie der von tausend, dem $999^{99}/_{100}$ daran fehlen; und das erbärmliche Bruchtheilchen wirklicher Schönheit das er besitzt, dient zu nichts, als die innere Häßlichkeit noch abstoßender und widerwärtiger zu machen.

„Gesinnung schändet einzig die Natur,
Und häßlich heißt mit Recht der Böse nur.
Tugend ist Schönheit; doch der Reizend-Arge
Gleicht einem glänzend übertünchten Sarge“ [3].

Wie Plutarch in seinen „Anweisungen für den Ehestand“ berichtet, gab Socrates jungen Leuten die sich im Spiegel besahen, den Rath, — wenn sie häßlich waren, sie möchten Sorge tragen, durch Tugend schön zu seyn, — wenn sie aber schön waren, sie möchten ihre Schönheit nicht durch schlechte Gesinnung verunstalten. „In gleicher Weise“, setzt Plutarch hinzu, „mag auch die Matrone, da sie den Spiegel in der Hand hat, zu sich selber sagen, — wenn sie häßlich ist: Was müßte es erst seyn, wenn ich nicht tugendhaft bin! — wenn sie dagegen schön ist: Was muß es erst seyn, wenn ich auch tugendhaft bin! Denn es bringt einer häßlichen Frau größere Ehre, wenn sie um ihres Characters willen geliebt wird, als wenn das äußerer Schönheit wegen der Fall wäre“ [4].

---

[1] Maxim. Tyr. Dissert. 25. al. 9. n. 2. [2] Spr. 11, 22.

[3] Shakespeare, Was ihr wollt, 3, 5.

[4] Plutarch. Coniugial. praecept. (Francofurt. 1620.) tom. 2. p. 141 d.

102. Nachdem wir hiermit festgestellt haben, in welchen Vorzügen die Schönheit des Menschen besteht, ergibt sich der Satz den wir zu beweisen haben, ganz von selbst. Umfaßt die Schönheit des Menschen sowohl jene Eigenschaften durch welche die geistigen Wesen, als diejenigen durch welche körperliche Dinge schön sind; steht es anderseits durch das Frühere bereits fest, daß die Schönheit der körperlichen Welt wie jene der Geister, objectiv und der Sache nach, nichts Anderes ist, als die thatsächliche Uebereinstimmung der Einen wie der Anderen mit dem vernünftigen Geiste: dann kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß dieses Letztere auch in Rücksicht auf die Schönheit des Menschen gilt. Um nur Einen Punkt hervorzuheben: jene Vorzüge der äußeren Erscheinung des Menschen, welche man Anstand, Würde, Haltung, Sittsamkeit, Tact, mit Einem Worte „das Decorum" nennt, was sind sie anders als die Vernünftigkeit des äußeren Menschen, d. h. als die Offenbarung des vernünftigen Geistes in dem Leibe der sein ist, den er vollkommen beherrscht und allseitig bildet, in dessen Bewegungen und Thätigkeiten, in dessen gesammtem Seyn er ist und erscheint wie in ihrem Stoffe die Form? „Die Schönheit des Leibes", sagt Cicero ganz in diesem Sinne, „die Schönheit des Leibes zieht unsere Augen auf sich durch die Angemessenheit, welche in der Anordnung und Verbindung der Glieder hervortritt, und gefällt uns durch die natürliche und ungezwungene Harmonie aller Theile unter einander: in ganz gleicher Weise ist es bei dem ‚Decorum' in der Erscheinung des Menschen die Ordnung, das verständige Maaß und die Consequenz in allem Reden und Thun, wodurch man sich des Beifalles seiner Mitmenschen würdig macht" 138).

Drittes Kapitel.

Daß die Schönheit der Gegenstand und Grund eigentlicher Liebe ist, das ergibt sich aus der Beziehung, in welcher die Dinge, eben insofern sie schön sind, der Wesenheit Gottes gegenüber stehen.

Dem im letzten Kapitel gegebenen aprioriſchen Beweiſe für die Wahrheit des Satzes, welcher das Thema dieſes ganzen Abſchnittes bildet, laſſen wir hier noch einen zweiten, gleichfalls aprioriſchen folgen. Wir können uns dabei, mit Rückſicht auf das ſchon Entwickelte, viel kürzer faſſen; anderſeits wird dieſer Beweis, obgleich ſeiner Anlage nach dem vorigen ganz analog, dazu dienen, uns das Weſen der Schönheit von einer neuen Seite zur Anſchauung zu bringen.

§. 1.

Alles worin thatsächliche Uebereinstimmung mit der Wesenheit Gottes hervortritt, bildet für den vernünftigen Geist naturgemäß den Gegenstand seiner eigentlichen Liebe. Nun stehen aber die Dinge, eben insofern sie schön sind, mit der Wesenheit Gottes in thatsächlicher Uebereinstimmung.

103. Der vernünftige Geist ist ein Bild Gottes, seiner Natur nachgebildet; und er ist es eben durch den Vorzug der Vernünftigkeit, durch das Vermögen zu erkennen und zu wollen. Es können mithin in der vernünftigen Creatur die Gesetze des Erkennens keine anderen seyn, als die Gesetze der göttlichen Weisheit, und die Gesetze des Strebens keine anderen, als jene des göttlichen Wollens. Aber Gott liebt mit Nothwendigkeit sich selbst als das absolute Gut, und er liebt mit derselben Nothwendigkeit, um Seiner selbst willen, Alles was ihm ähnlich ist, was auch nur die mindeste Spur der Uebereinstimmung mit ihm, der Nachahmung seiner unendlichen Vollkommenheit an sich trägt[1]. Das gleiche Gesetz wird folglich seiner Natur nach auch das Wollen der vernünftigen Creatur bestimmen. Sie wird mit Nothwendigkeit, insofern sie ihn als Solchen erkennt, den absolut Guten, die unendliche Vollkommenheit lieben; nicht minder nothwendig wird naturgemäß jedes Ding ihre eigentliche Liebe in Anspruch nehmen, in welchem ein Bild des unendlich Vollkommenen, ein Schatten der Uebereinstimmung mit ihm, eine wenn auch noch so entfernte Theilnahme an seiner Gutheit erscheint[2].

Nur Ein Unterschied findet statt zwischen dem Wollen Gottes und der entsprechenden Thätigkeit des menschlichen Geistes. Solange der Letztere das höchste Gut nicht vollkommen schaut und in sich selbst wie es ist, so lange ist sein Erkennen vor dem Irrthum nicht gesichert, und sein freies Wollen nicht vor dem Mißbrauch. Darum kann er allerdings die unendliche Liebenswürdigkeit des höchsten Gutes, das er nur dunkel und

---

[1] Es versteht sich von selbst, daß wir hier nur die Liebe Gottes eine nothwendige nennen, welche das Wesen der Dinge zum Gegenstande hat, nicht jene, deren Object die Existenz der Letzteren ist.

[2] Nicht, als ob es zu dem Acte dieser Liebe einer Vergleichung des Dinges mit der göttlichen Vollkommenheit, und eines Urtheils bedürfte, das die in Rede stehende Uebereinstimmung anerkännte; ein solches würde ja die entwickelte Idee Gottes voraussetzen. Im Wesen des vernünftigen Geistes liegt von Natur jene ursprüngliche Richtung des Strebens, vermöge deren ihn Alles anzieht, zur Liebe weckt, was, objectiv, göttlich oder Gott ähnlich ist. So umfaßt ja auch die Erkenntnißkraft, vermöge ihrer Natur, mit Nothwendigkeit die Wahrheit, d. h. das mit der göttlichen Intelligenz Uebereinstimmende, als Wahrheit, ohne darum an Gott zu denken, ohne selbst auch nur zur Erkenntniß Gottes gelangt zu seyn.

wie aus weiter Ferne sieht, aus den Augen setzen, und, seine Freiheit mißbrauchend, sich selbst, und um seiner selbst willen die Creatur, zum höchsten Gegenstande seiner Liebe wählen; er kann seine Gottähnlichkeit und die daraus hervorgehende natürliche Richtung seines Strebens auf das wahrhaft Liebenswürdige verläugnen, um seine Liebe ausschließlich dem zuzuwenden, was vorübergehend seinem eigenen Wohlseyn dient, was ihm Vortheil und Genuß verspricht. Aber ein solches Sich-Abwenden von dem absoluten Gute, von dem unendlich Liebenswürdigen, ist eben Anomalie und naturwidriger Mißbrauch. Es bleibt immer wahr, daß Gott und das Gott Aehnliche, wo immer es erscheint, naturgemäß die eigentliche Liebe des mit Erkenntniß begabten Geschöpfes erregen muß, und keines ist im Stande, diese ursprüngliche anerschaffene Richtung seiner strebenden Kraft je ganz zu vernichten.

104. Verbinden wir mit diesem Satze einen zweiten, der nicht minder gewiß ist. Alle Schönheit ist, objectiv und der Sache nach, Aehnlichkeit, Uebereinstimmung, mit Gott, dem absolut Guten; alle schönen Dinge tragen an sich, *eben insofern sie schön sind*, Züge der Uebereinstimmung mit ihm, Spuren seiner unendlichen Vollkommenheiten. Ist das wahr, dann ergibt sich daraus wieder mit Nothwendigkeit der Schluß um den es sich handelt.

Der Beweis dafür liegt aber nicht fern. Eine stehende Lehre jeder wahren Philosophie bildet der Satz: Die innere Gutheit der Dinge, objectiv und der Sache nach, besteht in der thatsächlichen Uebereinstimmung derselben mit der Wesenheit Gottes. „Kein Ding ist gut oder erscheint gut," heißt es bei Thomas von Aquin, „außer insofern es irgendwie Antheil hat an der Aehnlichkeit mit der höchsten Gutheit, das heißt mit Gott" 139); „einzig in sofern hat ein Ding Theil an der Gutheit, als es mit der Urgutheit, das heißt mit Gott, in Uebereinstimmung steht" 140); „nichts kann ‚gut' genannt werden, als insofern es irgendwie übereinstimmt mit der Gutheit Gottes" 141). „Jedes Wesen welches wirkt," schreibt in ausdrücklicher Uebereinstimmung mit Plato und Aristoteles Thomas an einer vierten und fünften Stelle, „kann nur ihm Aehnliches wirken. Ist somit die Urgutheit die wirkende Ursache alles dessen was gut ist, dann muß sie jedem Dinge das sie hervorbringt, solche Züge eindrücken, daß es ihr ähnlich ist. Mithin ist, der allgemeinen Anschauung zufolge, jedes Ding gut, einerseits, in Rücksicht auf die ihm anerschaffene Gutheit, die zu seinem Wesen gehört, und vermöge deren es mit der höchsten Gutheit in Uebereinstimmung steht; anderseits in Rücksicht auf die unerschaffene Urgutheit, insofern es dieser nachgebildet ist" 142).

Nun sind aber die Vorzüge welche wir im letzten Kapitel als die Elemente der Schönheit anerkennen mußten, ganz die nämlichen, die sich

uns im zweiten Abschnitt als die Elemente der inneren Gutheit ergaben[1]. Folglich muß, was dem eben Gesagten zufolge von der inneren Gutheit gilt, auch in Rücksicht auf die Schönheit wahr seyn; mit anderen Worten: auch die Schönheit der Dinge, objectiv und der Sache nach genommen, muß in deren thatsächlicher Uebereinstimmung mit der Wesenheit Gottes bestehen. Auch diese unsere Folgerung trägt wieder der heilige Thomas mit ausdrücklichen Worten vor. Der Verfasser des Buches „Die Namen Gottes" sagt nämlich an einer Stelle seiner Schrift, „schön (καλόν) nenne man dasjenige, was an der Schönheit Theil hat, die Schönheit (κάλλος) hingegen sey eben das Theilhaben an der Urschönheit, welche alles Schöne hervorbringt"[2]. In seiner Erklärung des genannten Buches bemerkt Thomas zu dieser Stelle: „Die Schönheit der erschaffenen Dinge ist eben nichts Anderes, als das Nachbild der Schönheit Gottes, an welchem jedes derselben Theil hat" 143).

105. Sollen wir diesem Beweise für unseren Untersatz noch einen zweiten hinzufügen? Die Vorzüge auf welche sich die Schönheit gründet, sind, dem Früheren zufolge, in den persönlichen Wesen Uebereinstimmung des freien Strebens mit dem Sittengesetz, mit den Normen der ewigen Weisheit, mit den Geboten Gottes, — neben dieser, in zweiter Linie, die intellectualen Vorzüge, Einsicht, Erkenntniß, Weisheit, Verständigkeit; in den sichtbaren Dingen dagegen Leben oder Spuren des Lebens, Licht, Dauer und Festigkeit, Ordnung, Regelmäßigkeit, Angemessenheit für einen Zweck, Symmetrie, Vollendung, Harmonie, mit Einem Worte Wirkungen des erkennenden, des ordnenden Geistes, oder Bilder desselben. Wenn nun alle diese Vorzüge, wie wir gesehen haben, die Dinge denen sie eigen sind in das Verhältniß der Aehnlichkeit mit dem vernünftigen Geiste setzen, ist dies dann nicht in gleicher Weise der Fall, mag auch der Abstand unendlich groß seyn, in Rücksicht auf die erste Vernunft, auf die unerschaffene Weisheit, von welcher jeder geschaffene Geist seiner Natur nach nichts Anderes als die treue Copie ist?

Daß die geistige Substanz ihre Aehnlichkeit mit ihrem Schöpfer durch nichts Anderes zur Vollendung bringt, als durch Ausbildung jener Züge, welche sie ihrer Natur nach zum Bilde Gottes machen, bedarf keiner Erinnerung; diese Züge sind aber die anerschaffene Fähigkeit des Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit, die anerschaffene Bestimmung (Gestaltung oder Einrichtung möchten wir sagen) des Willens für freie Liebe des an sich Guten. Aber auch in Rücksicht auf die körperlichen Dinge ist die Sache klar genug. Wo immer sich Leben offenbart oder Spuren des Lebens, da ist Uebereinstimmung mit dem, dessen Wesen das Leben, der

---

[1] Vgl. oben N. 87—100 S. 116 ff., und N. 43 S. 67.

[2] Dionys. Areop. de div. nomin. c. 4. §. 7.

allein die nie versiegende Urquelle alles Lebens ist und aller Bewegung. Wo immer Dauer und Bestand sich verheißt, da ist wenigstens ein schwaches Bild des Ewigen, des nie sich Aendernden. Wo immer ein Lichtstrahl das Dunkel zerstreut, da finden wir ein Zeichen, wenigstens einen Schatten, dessen, der selbst kein bezeichnenderes Bild erfinden konnte, um seine unerforschliche Natur uns sinnlich auszudrücken, als das Licht. Wo immer Wirkungen der ordnenden Vernunft wahrgenommen werden, da offenbart sich unzweideutig das Original nach welchem jede Vernunft denkt und wirkt, die ewige Weisheit, „aller Dinge Meisterin“ [1], „die Alles ordnet nach Gewicht und Maaß und Zahl“ [2].

„Wenn ein großes Spielwerk sehr schöne Musikstücke aufführt, wie z. B. solche selbstspielende Orgelwerke auf dem Schwarzwald verfertigt werden, so hört das Ohr und vernimmt das Gemüth mit Lust die lieblichen Melodien, obschon der Verstand sich sagen muß, daß Alles nur Product der Mechanik ist. Und zuletzt fühlt das bewegte Gemüth hierbei richtiger, als der Verstand reflectirt: denn die Melodie welche das Gemüth bewegt, kömmt eben doch nicht aus der Mechanik der Spieluhr, sondern sie ist das Erzeugniß einer Menschenseele, welche die Melodie erfunden und selbst gefühlt hat. Die Mechanik ist nur das materielle Werkzeug, wodurch die von einer Seele gefühlte Musikempfindung anderen Seelen mitgetheilt wird. Nun verhält es sich mit der Natur auch so; das Schöne, Liebliche, Wohlthätige, Großartige und Schreckliche, das Naturerscheinungen uns darstellen, sind die Ideen und Melodien Gottes selber, welche er unserer Seele durch die Mechanik der Naturgesetze darstellt. Wir vernehmen also durch die Natur das Leben Gottes, wie wir in der Musik der Spieluhr das Fühlen einer Menschenseele vernehmen. Nur ist in dem Product der Spieluhr eine Getheiltheit: der Musiker und der Mechaniker sind verschiedene Personen; während in den Naturproducten die materielle Einrichtung und die darin liegende Bedeutung und Geistigkeit, Beides vom Schöpfer kömmt“ [3].

---

[1] Weish. 7, 21. [2] Weish. 11, 21.

[3] Alban Stolz, Dürre Kräuter, S. 116. (3. April 1870.)

§. 2.

Daß alle Schönheit, objectiv und der Sache nach, Uebereinstimmung mit der Wesenheit Gottes sey, galt von Alters her den Vertretern der Wissenschaft als ausgemachte Wahrheit.

Plotin; Proclus; Plato. Johannes Chrysostomus; Origenes; Clemens von Alexandria. Gregor von Nyssa.

106. Den Untersatz unsers Beweises dürfen wir wohl als durch das in den zwei letzten Nummern Gesagte hinlänglich begründet betrachten, und darum den Beweis selbst als abgeschlossen. Deßungeachtet finden wir es der Mühe werth, bei jenem Untersatze noch zu verweilen, um darzuthun, daß die Anschauung, nicht nur, wie schon gezeigt wurde, des heiligen Thomas, sondern überhaupt der älteren Wissenschaft, in Rücksicht auf das Verhältniß der Schönheit zur Wesenheit Gottes, keine andere war als diejenige, welche wir unserseits bezeichnet haben. Die Gedanken der alten Meister sind ja fast immer an und für sich schon reich genug an Gehalt und Geist, um unser Interesse lebhaft in Anspruch zu nehmen; anderseits aber ist auf gewissen Gebieten, und zu diesen gehört das unsrige, die Neuheit einer Lehre für dieselbe eine sehr zweifelhafte Empfehlung.

107. Nach Plotin ist die Schönheit der Seele schlechthin Aehnlichkeit mit Gott. „Mit Recht lehrt man, die Seele werde gut und schön, insofern sie sich zur Aehnlichkeit mit Gott erhebe; denn er ist aller Schönheit Urquell" 144). Und die Schönheit der nicht geistigen Dinge? „Wer da verlangt, die unermeßliche Schönheit zu schauen, der muß nicht den sichtbaren schönen Dingen nachlaufen, sondern in der Ueberzeugung, daß sie nichts als Bilder sind und schwache Spuren und Schatten, zu jener fliehen welche in diesen sich offenbart" 145). Denn „in Allem was schön ist," setzt Proclus hinzu, „auch in dem Niedrigsten, erscheint nichts Anderes als ein Bild der göttlichen Schönheit" [1].

Es war auch hier wieder die Socratische Auffassung, welche die Erneuerer des Platonismus ausgebildet hatten und festhielten. „Ich setze voraus," so läßt Plato seinen ehrwürdigen Meister in der letzten Unterhaltung vor seinem Tode, im „Phädo", zu seinen Schülern sprechen, „ich setze voraus, wie ich oft gesagt habe, daß es eine Schönheit gibt die ihrem Wesen nach schön ist, und durch sich selbst. . . Ist nun, außer dieser Urschönheit, auch Anderes schön, dann muß es das nach meiner Ansicht durch nichts Anderes seyn, als durch Theilnahme an jener Urschönheit. . . Freilich ist mir dies bis auf die letzten Gründe noch nicht

[1] Procl. Comment in Plat. Alcib. prior. Cod. Leid. p. 220.

vollkommen klar. Aber wenn jemand mir als den Grund, warum irgend ein Gegenstand schön sey, etwa den lichten Glanz seiner Farbe bezeichnet, oder seine Gestalt, oder welchen Vorzug dieser Art immer, dann pflege ich mich auf Alles das nicht einzulassen; denn es verwirrt mich nur; das allein halte ich entschieden fest, — vielleicht ist's Einfalt, — daß jenes Ding durch nichts Anderes schön ist, als durch die Gegenwart der Urschönheit, oder durch Theilnahme daran, oder durch Verwandtschaft mit derselben, von welcher Art sie nun auch seyn mag" 146).

Was Socrates nur dunkel ahnte, was seine Schüler zwar vollkommener entwickelt hatten, aber ohne noch den Lichtkern der Wahrheit von den Nebeln ihrer Irrthümer ganz lösen zu können, das erkannten und lehrten die Kirchenväter, durch das Licht des Glaubens erleuchtet, in vollkommener Harmonie mit dem übrigen Inhalte der göttlichen Offenbarung. Der wahren Schönheit, verkündigt Chrysostomus seinen Zuhörern, kann jeder sich theilhaftig machen, wenn er nur will: „denn die Seele wird dadurch schön, daß sie mit dem Willen Gottes übereinstimmt" 147). Noch klarer spricht Origenes. „Die Seele des Menschen ist von außerordentlicher, von ganz wunderbarer Schönheit. Denn derjenige dessen Meisterhand sie bildete, sprach bei ihrer Schöpfung: ‚Laßt uns den Menschen machen nach Unserem Bilde und Gleichniß'. Was ist schöner als dieses Bild, was wunderbarer als diese Schönheit?" 148) Clemens von Alexandria nennt den Menschen selbst nach seiner äußeren Erscheinung das Bild des Sohnes Gottes. Das rechte Maaß in Trank und Speise halten, sagt er, sey das beste Mittel, dem Leibe Schönheit zu geben; dadurch erlange derselbe Kraft und Männlichkeit, Anmuth und die frische Farbe der Gesundheit: „und das sind die Elemente der Schönheit dieser gelungenen schönen Bildsäule des Logos" 149).

108. Andere hierher gehörende Aeußerungen der Kirchenväter werden uns später noch begegnen; hier nur noch einige Stellen aus dem heiligen Gregor von Nyssa, die ungeachtet ihrer Ausdehnung auf den Raum den sie verlangen, um so größeren Anspruch haben, als wir diesen Heiligen bisher noch nicht vernahmen.

Am Schlusse des vierten Kapitels seiner Schrift „Ueber die Schöpfung des Menschen" sagt Gregor, Gott habe die menschliche Natur so eingerichtet, „daß sie aufs genaueste mit der Urschönheit, als ihrem Original, übereinstimmte" 150). Diesen Satz führt er in dem folgenden Kapitel aus. „Gleichwie der Maler die menschliche Gestalt auf der Tafel darstellt, indem er die besonderen entsprechenden Farben in der Weise aufträgt, daß das Bild vollkommen die Schönheit des Originals wiedergibt, also dienten unserem Schöpfer die geistigen Vorzüge gewissermaßen als Farben, durch welche er sein Bild mit seiner eigenen Schönheit schmückte, um seine Herrlichkeit in uns zu offenbaren. Bunt und mannichfaltig

sind diese Farben: nicht Roth und Weiß und Dunkel, noch Mischungen davon . .; sondern Reinheit, vollkommene Harmonie der Kräfte, Seligkeit, Freiheit von allem Uebel, und andere Vorzüge dieser Art, welche den Menschen zur Aehnlichkeit mit Gott erheben. Mit solchen Farben malte der Herr, da er in unserer Natur sein eigenes Bild sich schuf. Fassest du noch die übrigen Züge der Schönheit Gottes ins Auge, so wirst du auch in Rücksicht auf diese in dem Bilde, das wir sind, die vollste Uebereinstimmung entdecken. Gott ist Vernunft und Erkenntniß . .: auch in dir siehst du Erkenntnißkraft und Vernunft, die Copie der wesenhaften Erkenntniß. Wiederum ist Gott die Liebe, und der Liebe Urquell; so lehrt uns der große Johannes: ‚die Liebe ist aus Gott' und ‚Gott ist die Liebe'. Auch diesen Zug gab uns der Schöpfer unserer Natur. Denn ‚daran', spricht er, ‚wird man erkennen daß ihr meine Jünger seyt, wenn ihr einander liebt'. Ist darum dieser Zug nicht sichtbar, dann erscheinen alle übrigen wie verzerrt. Gott endlich sieht Alles, hört Alles, durchforscht Alles. Auch du nimmst durch Ohr und Auge die Dinge wahr, und dein Geist erforscht sie und durchdringt sie" [1].

Ist die Schönheit des Menschen in jeder Rücksicht nichts Anderes als seine Aehnlichkeit mit Gott, dann muß sie verloren gehen, sobald die Abkehr von Gott, die Sünde, die Züge des göttlichen Urbildes verwischt. „Schön ist Alles", fährt darum Gregor weiter unten fort, „was mit der Urgutheit harmonirt; was dagegen der Uebereinstimmung und der Aehnlichkeit mit ihr verlustig wird, das hat an der Schönheit keinen Theil mehr 151). Wenn nun nach dem Gesagten Eine die wesenhafte Gutheit, wenn der Geist dadurch schön ist, daß er nach dem Bilde dieser Urschönheit geschaffen wurde; wenn endlich die von ihm abhängige Natur gewissermaßen wieder ein Bild dieses Bildes, des Geistes, ist: dann muß offenbar der Stoff im rechten Zustande, im Besitze seiner entsprechenden Vollkommenheit bleiben, wenn die Natur ihn beherrscht; dagegen dieselbe verlieren, sobald er der Kraft die ihn bildete entzogen, und das natürliche Band zerrissen wird, das ihn mit der Urschönheit vereinigte. Das geschieht, wenn die Natur ihre rechte Stellung nicht behauptet, wenn unser Streben nicht mehr auf die Schönheit sich richtet, sondern abwärts auf das, was selbst der Verschönerung bedarf. Denn was sich der an sich gestalt- und formlosen Materie gleich macht, das nimmt nothwendig selbst ihre abstoßende Häßlichkeit an" 152).

[1] Greg. Nyss. de hom. opif. c. 5.

Vierter Abschnitt.

Der Begriff der Schönheit. Weitere Entwickelung und Anwendung desselben.

Erstes Kapitel.

Der Begriff der Schönheit.

§. 1.

Definition.

I.

Drei Formeln, von denen die erste sich bei Aristoteles findet, die zweite der Lehre des heiligen Thomas, und die dritte einem Gedanken Plato's entspricht.

109. Hermann Lotze hörten wir im Anfange unseres zweiten Abschnittes in den Leistungen der deutschen Aesthetik ein Resultat vermissen, ohne welches von einer „Wissenschaft der schönen Künste" allerdings wohl eigentlich nicht die Rede seyn kann. Denn es ist nichts weniger als ein bestimmter, fester, brauchbarer Begriff der Schönheit selbst, dessen Abgang der Geschichtschreiber der „Aesthetik in Deutschland" zu constatiren sich genöthigt sah. Für uns ergibt sich nach den vorausgehenden Erörterungen und Nachweisen dieser Begriff ohne besondere Schwierigkeit.

„Einem Jeden muß es einleuchten," so dürfen wir nämlich auf Grund der namentlich im letzten Abschnitte gegebenen Beweise wohl mit Proclus dem Neuplatoniker sagen, „einem Jeden muß es einleuchten, daß die Schönheit ihrer Natur nach Gegenstand der Liebe ist: indem ja auch die mindeste Schönheit, weil in ihr ein Schimmer der Schönheit Gottes glänzt, durch ihre bloße Erscheinung unsere Liebe gewinnt, unser Herz einnimmt und fesselt. Denn also spricht im ‚Phädrus' Socrates: ‚Der Schönheit Antheil ist es, daß sie mehr als alles Andere die Augen auf

sich zieht und die Liebe'[1]. Mag darum das Schöne (καλόν) seinen Namen daher haben weil es anzieht (καλεῖν), oder weil es Alle die es schauen einnimmt (κηλεῖν) und ihnen Genuß bringt, es ist seinem Wesen nach Gegenstand der Liebe: weßhalb man ja auch zu sagen pflegt, die Liebe treibe den welcher liebt zur Schönheit hin" 153). Mit Einem Worte, es steht fest, daß die Schönheit der Gegenstand und Grund der Liebe ist, und zwar der eigentlichen Liebe.

Daraus folgt nun unmittelbar, — wir haben den Gedanken schon im letzten Abschnitte berührt, — daß die Schönheit, objectiv und der Sache nach, dasselbe ist wie die innere Gutheit. Denn dieser Name bezeichnet eben jene Beschaffenheit der Dinge, vermöge deren sie sich eignen, für den vernünftigen Geist den Gegenstand eigentlicher Liebe zu bilden: das ergibt sich klar aus den Begriffen der inneren Gutheit und der eigentlichen Liebe, die wir früher festgestellt haben[2].

Nicht minder offenbar ergibt sich überdies, als Erledigung der beim Beginn unseres dritten Abschnittes allein noch offenen Frage, daß der Genuß welchen die Anschauung schöner Erscheinungen, eben insofern sie schön sind, uns gewährt, nicht „Freude in Rücksicht auf das Nützliche" seyn kann, nicht „vegetativer" Genuß, nicht „sinnlicher", auch nicht „intellectualer", sondern einzig „Genuß aus eigentlicher Liebe". Denn die vier zuerst genannten Arten des Genusses haben nicht die innere, sondern die äußere Gutheit zum Gegenstande, und sie gründen sich nicht auf eigentliche Liebe, sondern auf uneigentliche[3].

Wir müssen folglich so definiren: Die Schönheit der Dinge ist deren innere Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu seyn sich eignen.

Diese Definition ist uralt. „Schön", so lehrt nämlich bereits Aristoteles, „schön ist dasjenige, was dazu angethan ist, selbst und für sich den Gegenstand unseres Strebens zu bilden, und darum Beifall verdient; oder anders: schön ist das an sich Gute, insofern es eben durch seine Gutheit Genuß gewährt" 154). Die erste dieser zwei Erklärungen ist für den practischen Gebrauch in der Theorie der Beredtsamkeit berechnet; die zweite ist strenger und allgemeiner: und „eine bessere als diese dürfte schwerlich gefunden werden", hat dazu, vielleicht nicht mit Unrecht, in neuester Zeit ein Gelehrter bemerkt[4]. Eben diese Letztere enthält aber offenbar ganz denselben Gedanken, wie die unsrige.

---

[1] Plat. Phaedr. Steph. 250 d. Bipont. vol. 10. p. 329.

[2] Vgl. N. 38. 50. 52. 56. S. 60. 72. 73. 80.

[3] Oben, N. 62 ff. S. 85 ff.

[4] Hermann Baumgart, „Aristoteles, Lessing und Goethe" (Leipzig 1877) S. 72.

110. Die Bedingung unter welcher die Liebe der inneren Gutheit zum Genusse wird, haben wir im zweiten Abschnitte nach St. Augustin, Thomas und Pallavicini bestimmt. Die klare Erkenntniß der inneren Gutheit des Gegenstandes, sagten wir dort, bildet das psychologische Moment, an welches der „Genuß aus eigentlicher Liebe" gebunden ist[1]. Nun ist es aber allein und ausschließlich die innere Gutheit, welche dadurch, daß der vernünftige Geist sie erkennt, demselben Genuß gewährt; bei der äußeren Gutheit dagegen bedarf es, damit sie genußbringend werde, ganz anderartiger Voraussetzungen, wie das aus dem früher Gesagten klar hervorgeht[2].

Diese zwei Wahrheiten bieten uns die Möglichkeit, die eben gegebene Definition dem Ausdrucke nach umzugestalten, ohne daß ihren Inhalt eine Aenderung trifft. Wenn wir nämlich das eben bezeichnete psychologische Moment, — die Erkenntniß, — in die Definition aufnehmen, so wird dadurch die nähere Bestimmung der Gutheit durch das Wort „innere" überflüssig: eben weil jenes Moment ausschließlich in Rücksicht auf die innere Gutheit Anwendung findet. Als ein zweiter Ausdruck für das Wesen der Schönheit ergibt sich mithin diese Formel:

Die Schönheit der Dinge ist deren Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste, auf Grund klarer Erkenntniß derselben, Gegenstand des Genusses zu seyn sich eignen.

Wer es der Mühe werth findet, die erste Auflage dieses Buches zur Hand zu nehmen, der kann sich überzeugen, daß die Auffassung des Wesens der Schönheit welche wir dort aussprachen, ganz dieselbe ist, wie die namentlich in der vorigen Nummer gegebene. In einer drei Jahre später veröffentlichten Abhandlung[3] wiederholten wir diese Auffassung, und fanden zugleich Veranlassung, sie noch fester zu begründen; die zwei Definitionen welche wir dort aufstellten, stimmen mit der hier in N. 109 gegebenen und der in N. 111 noch zu gebenden dem Inhalte nach vollkommen überein: die zwei Letzteren haben vor jenen nur den Vorzug einer präciseren Fassung. Die jetzt in dieser Nummer, als die zweite, von uns entwickelte Formel findet sich auch in der eben genannten Abhandlung noch nicht; aber das Element wodurch sie sich characterisirt, ist dort gleichfalls schon hervorgehoben und benutzt. Weder vor achtzehn Jahren in der ersten Auflage dieser unserer „Aesthetik", noch drei Jahre später in der erwähnten psychologischen Abhandlung, waren wir in der Lage, einen Schriftsteller aus neuerer Zeit nennen zu können, durch welchen

---

[1] Oben, N. 69. 70. S. 90 ff. [2] Oben, N. 62 ff. S. 85 ff.

[3] Das Gemüth, und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie (erste Aufl. Innsbruck 1868) S. 84—86.

die von uns hinsichtlich des Wesens der Schönheit festgehaltene Anschauung gleichfalls vertreten erschiene. Jetzt können wir das; und wir haben um so mehr Grund, uns darüber zu freuen, als es einer der hervorragendsten und verdientesten Gelehrten unseres Jahrhunderts ist, den wir auf unserer Seite sehen. Die eben in dieser Nummer von uns gegebene Formel ist nämlich genau jene Definition, welche Kleutgen in seinem neuesten Werke als „Thesis" hinstellt 155).

Diese Thatsache könnte schon genügen, um zu beweisen, daß unsere Lehre von dem Wesen der Schönheit jener des heiligen Thomas vollkommen entspricht: denn Kleutgen gibt in seinem theologischen Handbuche genau eben die Lehre dieses Kirchenlehrers wieder[1]. Deßungeachtet wollen wir nicht unterlassen, auch diese Uebereinstimmung selbständig nachzuweisen, aber erst, nachdem wir in der folgenden Nummer zunächst unsere dritte Formel für den Begriff der Schönheit entwickelt haben.

111. Diese ergibt sich, wenn wir in unserer ersten Formel (N. 109) jene etwas vertiefte Definition der inneren Gutheit verwerthen, die wir im zweiten Abschnitte, wo eben von dieser die Rede war, an erster Stelle aufgeführt haben[2]. Die bezeichnete Substitution führt uns nämlich zu diesem Ausdrucke:

Die Schönheit der Dinge ist deren thatsächliche Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, insofern sie durch diese demselben Gegenstand des Genusses zu seyn sich eignen.

In seinen verdienstvollen „Erläuterungen" zu der Schrift St. Augustins „Ueber die erste religiöse Unterweisung"[3] macht Augustin Gruber einmal die Bemerkung: „Die Weisheit Gottes als ‚das Haben der vollkommensten Absichten und das Anwenden der vollkommensten Mittel' Kindern darstellen wollen, ist verlorene Mühe; ihnen wird Gottes Weisheit nur dadurch erkennbar, daß Gott Alles schön eingerichtet hat." Die Bemerkung ist ohne Zweifel durchaus gegründet und wahr. Wenn sie aber das ist; wenn somit die Kinder — und in gleicher Weise überhaupt Alle deren Geist nicht an abstractes Denken gewöhnt ist — den Begriff der Weisheit Gottes am leichtesten und am sichersten eben in der Schönheit seiner Werke erfassen: dann müssen in dem ursprünglichsten und wesentlichsten intellectuellen Besitze der Menschheit die Begriffe „Schönheit" und „Vernünftigkeit" oder „Uebereinstimmung mit den Forderungen des vernünftigen Geistes" überaus nahe bei einander liegen.

Und überaus nahe bei einander lagen diese zwei Begriffe gleichfalls im Geiste der Socratischen Weisheit. Bei den sprachwissenschaftlichen Unter-

---

[1] Cfr. Kleutgen, Instit. Theol. vol. 1. pag. IV. V. [2] Oben, N. 38. S 60.

[3] *De catechizandis rudibus.*

ſuchungen, welche Plato in ſeinem Dialoge „Cratylus" den Socrates mit zwei anderen Weiſen anſtellen läßt, kömmt auch der Urſprung und die erſte Bedeutung des Wortes καλόν (ſchön) zur Sprache. Socrates geſteht, daß es ſchwer ſey, dieſelben feſtzuſtellen; aber er iſt der Anſicht „das Wort καλόν drücke urſprünglich und zunächſt ein Attribut des vernünftigen Geiſtes aus. Dieſer nämlich, die Vernunft der Götter oder der Menſchen oder beider, ſey es, was den Dingen ihre ‚Namen gebe', ſie ‚nenne' (καλεῖν), und darum τὸ καλοῦν heiße, das ‚namengebende' Princip. Nun ſey aber, anderſeits, gerade was die Vernunft und der erkennende Geiſt wirkt, immer dasjenige, was wir unſeres Beifalls würdig finden, was wir ‚ſchön' nennen und um ſeiner Schönheit willen lieben; ſowie umgekehrt Alles mißfalle, was nicht der Vernunft gemäß ſey. Weil alſo die Vernunft, aus dem vorher angegebenen Grunde, den Beinamen τὸ καλοῦν führe, deßhalb habe man das mit der Vernunft Uebereinſtimmende als καλόν, ſchön, bezeichnet" [1]. Von der etymologiſchen Hypotheſe welche Plato in dieſen Worten aufſtellt, mag man halten was man will; auch den „Areopagiten" und Proclus ſahen wir καλόν auf καλοῦν zurückführen, nur mit anderer Deutung; uns iſt es hier nicht um griechiſche Wortbildung zu thun, ſondern um den Gedanken den Plato an ſeine Hypotheſe knüpft, oder vielmehr, durch welchen er auf dieſelbe geführt wurde. Dieſer Gedanke iſt aber offenbar kein anderer, als der Satz welcher in der zuletzt gegebenen Definition hervortritt, und den wir überdies im zweiten Kapitel des dritten Abſchnittes eingehend bewieſen haben, daß nämlich die Schönheit der Dinge, objectiv und der Sache nach, nichts Anderes iſt, als die Uebereinſtimmung derſelben mit dem vernünftigen Geiſte. „Daß Alles", ſchreibt Eduard Müller, nachdem er die ſprachwiſſenſchaftliche Hypotheſe für einen Scherz erklärt hat, „daß Alles was die Vernunft wirke, und nur was die Vernunft wirke, ſchön ſey, dies war ohne Zweifel Plato's ernſthafte Meinung" [2].

Schleiermacher bemerkt zu den angeführten Worten des Socrates, die von demſelben aufgeſtellte Ableitung „weiche ſo ſehr ab von dem gemeinen Gebrauche des Wortes (καλόν), daß ſie eine andere als die ſittliche Anwendung deſſelben gar nicht umfaſſen könne" [3]. Wir müſſen dieſe Anſicht eben ſo unrichtig als ungegründet finden. In den ſchönen Erſcheinungen der phyſiſchen Ordnung, ſey es der intellectualen oder jener der Körper, tritt uns deren Uebereinſtimmung mit den Vorzügen und den Forderungen der Vernunft nicht minder unverkennbar entgegen, als in der Tugend, dem Schönen der „ſittlichen" Ordnung; und gerade in Rück-

[1] Plat. Cratyl. Steph. p. 416 b—d. Bipont. 3. p. 296. 297.

[2] Ed. Müller, 1. S. 70. (Citirt 31.)

[3] F. Schleiermacher, Platons Werke, Thl. 2. Bd. 2. (Berlin 1857) S. 327.

sicht auf die schönen körperlichen Dinge hörten wir früher (88. S. 118 f.) die drei Anhänger der Anschauungen Plato's diese Uebereinstimmung hervorheben. Die Uebersetzung der Stelle welche Schleiermacher (a. a. O. S. 55) auf Grund seiner irrigen Voraussetzung gibt, läßt sich nur als ganz mißlungen bezeichnen.

II.

Die von uns gegebene Bestimmung des Wesens der Schönheit entspricht vollkommen der Lehre des heiligen Thomas.

112. Die Wahrheit dieses Satzes könnte schon dadurch hinlänglich erwiesen erscheinen, daß wir unsere Untersuchung vorzugsweise auf die Lehre des heiligen Thomas gegründet, und in Rücksicht auf alle Prämissen aus denen zuletzt unsere Definitionen hervorgingen, fort und fort dargethan haben, daß sie nichts Anderes enthielten, als eben seine Anschauungen. Indeß wir haben Gründe, für den Satz hier überdies auch noch den unmittelbaren und directen Beweis folgen zu lassen.

Die zwei vorzüglichsten unter den wenigen Stellen, wo Thomas sich veranlaßt sieht, den Begriff der Schönheit zu berühren, wurden bereits im ersten Abschnitt angeführt[1]. In beiden lehrt Thomas zunächst, daß „die Gutheit und die Schönheit objectiv und der Sache nach Eines und dasselbe seyen". Der Leser weiß, daß das auch unsere Lehre ist. Thomas spricht die nämliche Wahrheit auch an einer dritten Stelle aus, deren wir bisher noch nicht erwähnt haben 156).

„Nur dem Begriffe nach", heißt es weiter, „unterscheidet sich die Schönheit von der Gutheit" 157). Wie denn? Gutheit wird einem Dinge zugesprochen, insofern „in demselben das Strebevermögen Genuß findet", oder, insofern „einfach das Ding selber dem Strebevermögen angenehm ist" 158). Als schön dagegen bezeichnet man ein Ding, insofern „das Strebevermögen darin Genuß findet, daß wir es anschauen oder erkennen", oder, insofern „schon die bloße Erkenntniß des Dinges" dem Strebevermögen „angenehm ist" 159).

Die Gutheit eines Dinges, lehrt also Thomas, besteht darin, daß „das Ding selber" dem Strebevermögen zusagt, oder daß dieses Vermögen Genuß findet „in dem Dinge selber". In wiefern findet unser Strebevermögen „in einem Dinge selber" Genuß? In sofern, und einzig in sofern, als das Ding entweder als geeignetes Mittel für einen uns er-

[1] Ich meine die Stellen: In libr. B. Dionys. Areop. de div. nomin. c. 4. lect. 5. extr., und S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3.

Die erste findet sich oben S. 25, die zweite S. 49 f.; vgl. die Anmerkungen n. 10 und n. 45.

wünschten Zweck wirksam ist, oder den angemessenen Gegenstand bildet für eines unserer Vermögen, — sey es für das vegetative Vermögen, sey es für das sinnliche Erkenntnißvermögen, oder endlich für das höhere Erkenntnißvermögen; mit anderen Worten, einzig in sofern, als das Ding äußere Gutheit besitzt[1]. Faßt dagegen unser Geist ein Ding nicht als Mittel für irgend einen von uns gewollten Zweck ins Auge, noch als das geeignete Object für eines der genannten drei Vermögen; fassen wir es lediglich seiner inneren Gutheit nach auf, indem wir erkennen, wie es mit unserer Vernunft und den ihr anerschaffenen Normen des Denkens und Strebens in Uebereinstimmung steht; dann erzeugt sich gleichfalls Genuß: aber nicht „in dem Dinge selber" finden wir diesen, d. h. nicht in der Wirksamkeit des Dinges, nicht in dem Gebrauche desselben und der Beschäftigung damit, sondern schon „darin daß wir es bloß anschauen und erkennen" 160).

Wollte man hiernach, ausschließlich auf Grund der besprochenen Gedanken des großen Kirchenlehrers, eine Definition der Schönheit bilden, so könnte sich keine andere ergeben, als jene die wir vorher in unserer zweiten Formel (110. S. 149), als aus unseren eigenen Prämissen hervorgehend, bereits aufgestellt, und mit Klentgens Thesis identisch gefunden haben.

113. Von der ersten der oben (S. 152) bezeichneten Aeußerungen des heiligen Thomas haben wir bisher nur Einen Gedanken benutzt. Wollen wir jetzt auch den anderen berücksichtigen, so wird sich daraus nur eine Bestätigung des eben Gesagten ergeben.

„In dem Begriffe der Schönheit", so lautet dieser Gedanke, „tritt zu jenem der Gutheit ein Merkmal hinzu: die Beziehung (des Dinges) zu einem Vermögen, welches die Gutheit, als Solche, zu erkennen im Stande ist" [2].

Eine gewisse Beziehung nun zum Erkennen und zu einem Erkenntnißvermögen liegt bereits in dem Begriffe der Gutheit selbst. Denn als gut, d. h. als geeigneter Gegenstand des Strebens, kann ein Ding nicht gedacht werden, ohne daß es zugleich als erkennbar gedacht würde: es gibt kein Streben, keine Liebe, die nicht durch irgend ein Erkennen bedingt wäre, und wo ein Strebevermögen gedacht wird, da wird hiermit allein auch schon ein erkennendes Princip (irgend welcher Art) gedacht 161). Von dieser Beziehung zum Erkennen kann mithin Thomas nicht sagen wollen, „sie trete in dem Begriffe der Schönheit zu jenem der Gutheit hinzu": denn der Letztere wird aufgehoben, wenn man sie von ihm wegnimmt.

[1] Vgl. N. 62 ff. S. 85 ff.

[2] Der vollständige Text findet sich oben, S. 25, und in der Anmerkung n. 10.

Aber auch jene Beziehung zum Erkenntnißvermögen kann er nicht im Auge haben, vermöge deren jedes Ding, und darum auch jedes gute Ding, der natürliche Gegenstand des höheren Erkennens, das Object der Intelligenz zu seyn sich eignet, und unter dieser Rücksicht als „wahr" (im metaphysischen Sinne des Wortes) bezeichnet wird. Denn der Begriff der „Wahrheit" entsteht ja nicht, indem das Merkmal der Beziehung zum höheren Erkennen zu dem Begriffe der Gutheit, sondern indem dasselbe einfach zum Begriffe des Seyns hinzutritt 162).

Nur Eine „Beziehung zu einem erkennenden Vermögen" bleibt hiernach übrig, von der die Worte des heiligen Thomas gelten können. Wir haben dieselbe im zweiten Abschnitte kennen gelernt. Der vernünftige Geist, sagten wir dort, erreicht und umfaßt den Gegenstand seiner „eigentlichen" Liebe dadurch, daß er ihn mittelst klarer Anschauung in sich aufnimmt, indem er denselben als „an sich Gutes" klar erkennt; und das psychologische Moment durch welches die Liebe des „an sich Guten" zum Genusse wird, ist darum die klare Erkenntniß der inneren Gutheit des Dinges, auf welches sich die Liebe richtet[1]. Einzig die hiermit bezeichnete Beziehung zu einem höheren Erkennen, sagen wir, kann es seyn, welche Thomas im Auge hat, wenn er lehrt, „es trete in dem Begriffe der Schönheit zu jenem der Gutheit hinzu das Merkmal der Beziehung des Dinges zu einem Vermögen, welches die Gutheit, als Solche, zu erkennen im Stande sey". Das ist aber wieder genau unsere Lehre.

114. Eben diese der Schönheit specifisch eigenthümliche, und sie dem Begriffe nach von der Gutheit unterscheidende Beziehung zu dem höheren Erkennen war es auch, welche die Scholastik ins Auge faßte, wenn es sich um die Frage handelte, welche Art von Causalität der Schönheit zugesprochen werden müsse.

Als der Gutheit eigen erkannte sie nämlich die Finalcausalität 163). „Die Gutheit", heißt es wieder bei Thomas, „ist jene Beschaffenheit der Dinge, wodurch sie sich eignen, Gegenstand des Strebens zu seyn. Nun ist das Streben gleichsam eine Bewegung nach dem Gegenstande hin, deßhalb eignet der Gutheit die Finalcausalität" 164).

Das Nämliche ließ sich von der Schönheit offenbar nicht sagen. Auch diese zwar ist den Dingen eigen, insofern dieselben dem Strebevermögen gegenüber gedacht werden; aber der ihr entsprechende Act des Strebevermögens ist der Genuß, und dieser erzeugt sich, „wenn das strebende Wesen den Gegenstand seiner Liebe erreicht hat und ihn umfaßt"[2]. Hier ließ sich also das Bild der „Bewegung nach dem Gegenstande hin" nicht mehr festhalten; bezeichnete ja, eben in Rücksicht

[1] Oben, N. 69. 70. S. 90 ff. [2] Oben, N. 60. S. 84 f.

auf das erwähnte Moment, die Scholastik den Genuß als „die Ruhe" des Strebens[1]. So konnte man denn nicht anders, als jenes psychologische Moment berücksichtigen, an welches der kalleologische Genuß gebunden erscheint, nämlich die klare Erkenntniß des Gegenstandes und seiner Gutheit. Dem Erkenntnißacte aber steht sein Gegenstand, unter einer bestimmten Rücksicht, als dessen *causa formalis* gegenüber 165): es ergab sich mithin von selbst, daß als die der Schönheit zuzusprechende Causalität die Formalcausalität zu gelten habe 166).

Auch diese Anschauungen des heiligen Kirchenlehrers enthalten nichts, das nicht mit den von uns vorgetragenen in vollstem Einklange stände.

§. 2.

Die Schönheit gegenüber der Wahrheit und der Gutheit.

Die Schönheit und die Wahrheit. Die Gutheit verhält sich zur Schönheit, wie die Liebe zum Genuß. Nähere Bestimmung des Verhältnisses dieser zwei psychischen Vorgänge, nach Aristoteles und Thomas von Aquin, und Folgerungen hieraus in Rücksicht auf das Verhältniß der zwei in Rede stehenden Attribute.

115. Wie sich die Schönheit zu jenen zwei Vorzügen der Dinge verhalte, welche so häufig neben ihr genannt werden, oder vielmehr, wie sie sich von dem einen und dem andern unterscheide, das wurde großentheils bei verschiedenen Anlässen schon angedeutet. Deßungeachtet wollen wir hier, nachdem wir den Begriff der Schönheit festgestellt haben, diese Frage noch für sich behandeln, namentlich auch, um nicht Einzelnes ungesagt zu lassen, das gerade für die Wissenschaft der schönen Künste seinen Werth hat.

Die (metaphysische) Wahrheit zunächst ist das Attribut des Seyenden gegenüber dem Erkenntnißvermögen des vernünftigen Geistes 167). Ein Ding ist „wahr", insofern es mit seinem Urbilde in der Intelligenz Gottes übereinstimmt; ein „wahrer Stein" z. B. ist derjenige Körper, welcher alle Eigenschaften besitzt, die nach der Idee Gottes zum Wesen des Steines gehören 168). Die metaphysische Wahrheit der Dinge wäre hiernach zu definiren als „die Uebereinstimmung derselben mit der Weisheit Gottes"; denn diese ist die oberste Norm alles Seyns.

Der Unterschied zwischen der Wahrheit der Dinge und der Schönheit derselben ergibt sich hiernach von selbst. Der erschaffene Geist ist nach dem Bilde Gottes gemacht: alles Seyende bildet darum, insofern und weil ihm Wahrheit eigen ist, den natürlichen Gegenstand seines Er-

[1] Oben, a. a. O.

kennens. Es stehen also die Dinge, vermöge ihrer Wahrheit, nur zum Erkenntnißvermögen in unmittelbarer und directer Beziehung, nicht aber zum Strebevermögen.

116. Viel näher als der Wahrheit steht die Schönheit der Gutheit, aber keineswegs so, daß sie mit ihr identisch wäre. „Die Schönheit der Dinge", haben wir in unserer Definition zunächst gesagt, „ist deren innere Gutheit." Die Gutheit ist dem Seyenden eigen in seiner Beziehung zum Strebevermögen 169), und die innere Gutheit insbesondere dem Streben des vernünftigen Geistes gegenüber; das Letztere gilt mithin auch von der Schönheit. Aber darum sind diese zwei Vorzüge noch nicht Eines und dasselbe. Der Act des Strebevermögens der Gutheit gegenüber ist, allgemein, die Liebe: und zwar der inneren Gutheit gegenüber die eigentliche, der äußeren gegenüber die uneigentliche Liebe. Auch der Schönheit gegenüber erzeugt sich naturgemäß eigentliche Liebe, — denn sie ist ja wesentlich innere Gutheit; aber der eigentliche psychische Vorgang, auf Grund dessen eben diese Letztere als „Schönheit" anerkannt, und mit diesem Namen bezeichnet wird, ist nicht diese Liebe, sondern der Genuß, welcher sich, insofern ihr Gegenstand und seine Gutheit klar erkannt wird, gleichfalls mit natürlicher Nothwendigkeit an diese Liebe anschließt. Es verhält sich somit die Schönheit zur inneren Gutheit, wie zur eigentlichen Liebe der aus dieser, unter der eben noch erwähnten Bedingung, hervorgehende Genuß.

In der Venus Urania personificirte der alte Mythus nicht allein die Schönheit, sondern nach mehreren Platonikern zugleich die innere Gutheit[1]. Dieser Urania Sohn war der ältere oder der himmlische Amor, Ἔρως οὐράνιος, die eigentliche und edle Liebe zu dem an sich Guten und Schönen; als die Tochter aber dieses Amor und der Psyche nennt der Mythus die Freude[2]. Sollten wir Unrecht haben, wenn

---

[1] Pallavicini, del bene l. 2. c. 12.

[2] Vgl. Apuleii Metamorphos. l. 6. c. 24. ed. Bipont. 135.

Aus Plato (Conviv. Steph. 180 d. e. Bipont. 10. p. 182) sehen wir, daß es zwei Venus gab: die ältere war die Tochter des Himmels (des Uranus, darum Urania, die himmlische), ohne Mutter (ἀμήτωρ), die jüngere die Tochter des Zeus und der Dione; diese hieß im Gegensatze zur ersten „die gemeine" (πάνδημος, vulgaris). In derselben Weise unterschied man einen doppelten Amor: der Sohn der Urania stellte die „eigentliche" Liebe des Guten und Schönen dar, die geistige Liebe (ἔρως οὐράνιος), der Sohn der gemeinen Venus war die Personification der sinnlichen Liebe, richtiger der Begierde (ἔρως πάνδημος). In der bekannten Fabel von Amor und Psyche nun, welche namentlich der Neuplatoniker Apulejus in seinen Metamorphosen (l. 4. c. 28 — l. 6. c. 24) erzählt, ist die Rede von der Venus Urania und dem ihr entsprechenden „himmlischen" Amor: das geht aus verschiedenen Stellen (z. B. l. 4. c. 28. 30 ed. Bipont. 90. 91) klar hervor. Wenn es mithin am Schluß der Erzählung (6, 24) heißt: „Nascitur illis filia, quam *Volu-*

wir in dieser Dichtung nichts Anderes finden, als den allegorischen Ausdruck unserer Auffassung von dem Verhältniß der Gutheit und der Schönheit, der Liebe und des Genusses?

117. Anhaltspunkte zu einer eingehenderen Erläuterung des gegenseitigen Verhältnisses der Gutheit und Schönheit müssen sich dem Gesagten zufolge offenbar ergeben, wenn wir das Verhältniß der zwei eben noch genannten psychischen Vorgänge, der Liebe und des Genusses, beide ganz allgemein gefaßt, näher bestimmen.

Aristoteles characterisirt dasselbe mit Einem Worte, wenn er sagt, der Genuß „bilde den Abschluß der Thätigkeit", oder er „vollende" dieselbe, „wie das blühende Aussehen den Jüngling und die Jungfrau" 170). Eine sehr gute Erklärung dieser Bestimmung gibt wieder Thomas von Aquin. „Der Genuß", so hören wir von ihm, „vollendet die Thätigkeit in zweifacher Rücksicht. Einerseits nämlich tritt zu jenem Gute das in der Thätigkeit liegt, mit dem Genusse, als der Ruhe des Strebens in der Gutheit worauf es sich richtet, ein zweites Gut hinzu: und so bildet derselbe für die Thätigkeit das sie ergänzende Moment. Ueberdies aber vollendet anderseits der Genuß die Thätigkeit auch noch mittelbar, durch seinen Einfluß auf das thätige Princip. Dieses nämlich wendet sich, eben weil es in seiner Thätigkeit Genuß findet, mit größerer Aufmerksamkeit derselben zu, und vollzieht sie mit intensiverer Energie. Das hat Aristoteles im Auge wenn er (Ethik, 10, 5) sagt, der Genuß der sich mit einer Thätigkeit verbindet, mache dieselbe intensiver, indeß er gleichzeitig jeder anderartigen Thätigkeit hinderlich sey" 171).

Sehr dienlich zu weiterer Erklärung, namentlich des ersten dieser zwei Gedanken, ist eine andere Stelle. Die Thätigkeit, heißt es dort, und der sich an dieselbe anschließende Genuß, „sind nicht als zwei Güter zu betrachten, sondern als ein einziges. Wie nämlich das Moment welches einem Dinge seine Vollendung gibt, und dieses Ding selber, zusammen Eines sind, indem sie zusammen eben das Ding in seiner Vollendung ausmachen: so bildet auch der Genuß mit der Thätigkeit zusammen die Eine Thätigkeit in ihrer Vollendung, (und diese ist die Glückseligkeit). Denn, wie im zehnten Buche seiner Ethik Aristoteles lehrt, der Genuß ist die Vollendung der Thätigkeit. Die Frage aber, was von diesen Beiden man um des Anderen willen zu beabsichtigen habe, — ob man

---

ptatem nominamus", so kann unter diesem Namen nur die geistige Freude, nicht die niedere Lust verstanden seyn. Auch Forcellini (Lexic. totius Latinit.) sagt von der Göttin Voluptas: „Narrant eam fuisse filiam Cupidinis *primi* ex Psyche filia Apollinis." Die Voluptas deren Cicero (de nat. deor. 2. c. 23) erwähnt, ist freilich eine andere. Aber wo findet sich in den Fabeln der heidnischen Mythologie, an denen so viele Leidenschaften und so viele Phantasien dichteten, Uebereinstimmung und Consequenz?

nämlich um der Thätigkeit willen den Genuß suchen solle, oder umgekehrt, — diese Frage läßt Aristoteles an der bezeichneten Stelle ungelöst. Die richtige Antwort übrigens dürfte diese seyn, daß die Thätigkeit dem Genusse gegenüber den Zweck bildet. Denn alle Vorzüge zweiten Ranges haben keine andere Bestimmung, als diese, dem Dinge wozu sie gehören, seine letzte Vollendung zu geben. Nun ist aber der Genuß ein Vorzug dieser Art: er tritt zu der Thätigkeit hinzu, um derselben ihre letzte Vollendung zu geben, wie der Jugend das blühende Aussehen ihre letzte Vollendung gibt. Somit bildet die Thätigkeit den Zweck des Genusses" 172).

Diese Gedanken, bei denen der Mann aus Stagira sowohl als der Kirchenlehrer von Aquin den Genuß *ganz allgemein* im Auge haben, sollten uns eine tiefere Einsicht vermitteln in das Verhältniß jener zwei inneren Vorgänge, durch welche sich das Wesen der inneren Gutheit und der Schönheit bestimmt, das Verhältniß der eigentlichen Liebe nämlich und des an sie sich anschließenden Genusses. Uebertragen wir jetzt die erhaltenen Andeutungen auf unseren Gegenstand, so ergibt sich Folgendes.

1. Wie die eigentliche Liebe und der Genuß, so sind auch die innere Gutheit und die Schönheit nicht zwei je für sich abgeschlossene, selbständige Vorzüge der Dinge, sondern ein einziger.

2. Der inneren Gutheit geht etwas ab, solange sie bloß Gegenstand der Liebe ist, und nicht auch des Genusses. Nicht so, als ob *ihr Wesen* aufgehoben wäre, wo jenes Letztere fehlt: aber sie besitzt ohne dasselbe nicht die ganze ihr zustehende Vollendung. Nämlich, was die innere Gutheit zur Schönheit macht, das ist ihr gegenüber ungefähr das, was an der Rose der Wohlgeruch, am Golde der Glanz, am Jünglinge das blühende Aussehen und der Vigor der Jugend ist.

3. Nur, wenn sie als Schönheit gedacht wird, erscheint die innere Gutheit in ihrer Vollendung; mit anderen Worten, nur in sofern, als sie einem vernünftigen Geiste gegenüber gedacht wird, der sie klar erkennen, und dadurch in ihr Genuß finden kann.

4. Wie der Duft der Blume wegen da ist, — damit sie nämlich vollendet sey in ihrer Art, — so die Schönheit um der Gutheit willen, und nicht umgekehrt. Mit anderen Worten: Die Weisheit Gottes läßt mit der Liebe des an sich Guten, wenn dasselbe in seiner Gutheit klar erkannt wird, den Genuß sich verbinden eben um jener Liebe willen. Der Genuß den er in der Schönheit findet, soll dem vernünftigen Geiste ein Sporn seyn, sich der Liebe des an sich Guten zuzuwenden, und sich mit demselben, um es ganz und voll zu sehen, eingehend zu beschäftigen; der Genuß soll überdies der Liebe größere Kraft, stärkere Intensität, festere Dauer und jene Energie geben, wodurch sie geeigneter ist, das Thun zu leiten, und auf das gesammte Leben bestimmenden Einfluß zu üben.

§. 3.

Eine Bestätigung unserer Anschauungen aus den zwei classischen Sprachen des Alterthums.

Die griechische Sprache bezeichnet den Begriff „an sich gut" sehr häufig durch „καλός", die lateinische umgekehrt den Begriff „schön" durch *honestus*.

118. Die innere Gutheit und die Schönheit, sagten wir vorher, sind nicht zwei von einander geschiedene, je für sich selbständige Eigenschaften der Dinge, sondern eine einzige; die Schönheit ist die innere Gutheit selbst, aber in ihrer Vollendung, und die Gutheit ist unvollendete Schönheit. Nur, wenn sie von solchen Voraussetzungen ausging, konnte die griechische Sprache zur Bezeichnung des Begriffs „an sich gut" mit Vorliebe das Wort gebrauchen, dessen erste Bedeutung „schön" ist, nämlich καλός; und nur auf Grund der gleichen Anschauungen konnte umgekehrt die Sprache Latiums ihren eigentlichen Ausdruck für „schön", nämlich *pulcher*, in der Weise wie sie es that, durch denjenigen vertreten lassen, der zunächst und eigentlich den Begriff „an sich gut" bezeichnet, durch das Wort *honestus* nämlich.

119. Die zuerst erwähnte Thatsache, daß die griechische Sprache ihr „καλός" sehr häufig anwendet, um den Begriff „an sich gut" auszudrücken, und namentlich jenen Theil dieses Begriffes welcher das Attribut des Vorzüglichsten unter allem „an sich Guten" bildet, nämlich den Begriff „ethisch gut", diese Thatsache, sagen wir, ist allgemein bekannt 173). Wie z. B. Aristoteles lehrt, hat der Greis, „mehr als recht ist, durchweg die Nützlichkeit im Auge, und nicht die ethische Gutheit, „τὸ καλόν", weil er von der Eigenliebe beherrscht wird: das Nützliche nämlich ist dem Einzelnen gut, das ethisch Gute dagegen ist schlechthin und an sich gut" [1]. Ganz unverkennbar diesen letzteren Sinn, und keineswegs die Bedeutung „schön", hat καλόν auch im siebenten Kapitel des Briefes an die Römer, wo es nicht nur vollkommen synonym mit ἀγαθόν angewendet, sondern ausdrücklich auch dem „Bösen", κακόν, entgegengesetzt wird 174). Andere Beispiele, sowohl aus dem Neuen Testament als aus der Alexandrinischen Uebersetzung des Alten, werden uns später noch begegnen. Die griechischen Kirchenväter gebrauchen καλός, wie Creuzer [2] bezeugt, insgesammt ganz in derselben Weise. Zwei Belege die er anführt, mögen hier ihre Stelle finden. Der erste ist dem heiligen Johannes von Damascus entnommen, welcher „den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen" im Paradiese „τὸ τῆς τοῦ καλοῦ τε καὶ κακοῦ γνώσεως ξύλον" nennt. In den An-

[1] Arist. Rhet. 2. c. 13. n. 9.

[2] Ad Plotini libr. de pulchritudine praeparatio, §. 4. pag. X. (Citirt 28.)

merkungen zu den κεφάλεια παραινετικά des heiligen Nilus aber wird die Reue, oder die Sinnesänderung (μετάνοια), erklärt als „die Umkehr vom Bösen zum Guten", „ἡ ἀπὸ τοῦ κακοῦ εἰς τὸ καλὸν μεταγωγή".

120. Vollkommen die gleiche Ueberzeugung von der innigen Verwandtschaft der Schönheit und inneren Gutheit tritt uns in der lateinischen Sprache entgegen; nur kömmt sie, wie schon angedeutet wurde, in umgekehrter Weise zum Ausdruck, und erscheint eben dadurch ganz selbständig, und von dem griechischen Gebrauche unabhängig.

Das eigentliche Wort für „an sich gut" ist *honestus*. Denn nicht etwa „ethisch gut" oder „sittlich gut" bedeutet dieser Ausdruck zunächst, sondern eben allgemein „an sich gut", d. h. jene Beschaffenheit, vermöge deren ein Ding „selbst und für sich den Gegenstand des Strebens bildet" 175), oder wie Cicero sagt, vermöge deren es „durch seinen eigenen inneren Werth unsere Liebe in Anspruch nimmt, und nicht durch die Rücksicht auf irgend einen Vortheil den es uns vermitteln könnte" 176). Dieses Wort nun hat bei den lateinischen Classikern an zweiter Stelle die Bedeutung „schön". So gebraucht es Virgil von der Schönheit des Menschen 177), und von der Schönheit der Farbe an Pferden 178), Cicero von der architectonischen Schönheit 179), sowie von der oratorischen 180), Cornelius Nepos, Sueton und Terenz wieder von der Schönheit des Menschen 181).

Besondere Beachtung verdienen noch zwei Aeußerungen, von denen die eine sich bei Cicero, die andere bei St. Augustin findet. Zwei edlen alten Römern, dem C. Fabricius und dem Ti. Coruncanius, läßt Cicero den greisen Cato das ehrenvolle Zeugniß ausstellen: „Sie wußten, daß es einen Adel gebe und eine Schönheit, welche an sich und durch sich selbst der Liebe würdig sey, auf welche darum, mit voller Hintansetzung der Lust, jedes edle Gemüth sein Sinnen richte" 182). In diesen Worten hören wir Cicero als das specifische Merkmal der Schönheit *(pulchrum)* genau das nämliche anführen, durch welches er in einer der vorher gegebenen Stellen das Wesen der inneren Gutheit *(honestum)* bestimmte: diese wie jene characterisirt sich dadurch, daß sie „durch den eigenen inneren Werth unsere Liebe in Anspruch nimmt", oder „an sich und durch sich selbst der Liebe würdig ist" [1]. Eine zweite Stelle wollten wir aus dem heiligen Augustin bringen. „Alles rechte Verfahren", heißt es in dessen Schrift „83 verschiedene Fragen", „alles rechte Verfahren, das man auch Tugend nennt, besteht darin, daß wir Genuß finden in dem was Gegenstand des Genusses seyn soll, und das gebrauchen was zum Gebrauche gegeben ist. Gegenstand des Genusses soll aber das an sich Gute seyn, zum Gebrauche dagegen dasjenige dienen, was seiner

[1] Man vergleiche die Anmerkungen n. 182 und 176.

Natur nach Mittel für ein Anderes ist. Unter der ‚inneren Gutheit' verstehe ich hier die Schönheit, welche nur die Vernunft erkennt" 183). Noch unmittelbarer, als in der vorhergehenden Stelle Cicero, läßt St. Augustin hier die Anschauung hervortreten welche wir ausgesprochen haben, daß nämlich die Schönheit und die Gutheit nicht zwei je für sich bestehende, von einander unabhängige Vorzüge, daß sie vielmehr innig verwandt, und der Sache nach geradezu Eines und dasselbe sind.

§. 4.

Die Schönheit als Transcendentalbegriff.

I.

Alles Seyende ist schön. Die Schönheit muß mithin als Transcendentalbegriff gelten; indeß die Metaphysik hat sie darum keineswegs, neben der Gutheit, unter den Transcendentalbegriffen ausdrücklich zu nennen. Welche die Elemente der Schönheit seyen. Diese Letzteren bei Aristoteles und Thomas von Aquin.

121. „Alles Gute ist schön", läßt Plato den Timäus sagen, in jenem Dialoge der von diesem den Namen hat 184). Der gleichen Ueberzeugung gibt Plato im „Gastmahle" Ausdruck, indem Socrates dem Agatho die Frage stellt: „Meinst du nicht, daß das Gute immer auch schön ist?" 185) Denn Socrates erwartet auf seine Frage eine bejahende Antwort, und Agatho stimmt ihm wirklich bei. Und die nämliche Lehre hielt die Stoa fest: nach Antisthenes, wie Diogenes von Laerte berichtet, ist „alles Gute schön, und alles Schlechte häßlich" 186). In voller Uebereinstimmung endlich mit der Socratischen Weisheit lehrt Basilius der Große: „Die Liebe des Menschen richtet sich naturgemäß auf das Schöne. Ihrer Natur nach schön und liebenswürdig ist aber die Gutheit" 187).

Nur die vier Zeugnisse die wir hier aufgeführt haben, sind uns noch neu, nicht auch der Gedanke den sie enthalten. Denn daß „alles Gute schön ist", das ist offenbar eine Folgerung die sich aus allem Früheren, und insbesondere aus unserer Definition der Schönheit (N. 109—111) von selbst ergibt. Wir heben den Gedanken hier nur deßhalb hervor, um damit einen anderen Satz der Metaphysik zu verbinden, und dann aus beiden einen Schluß zu ziehen. „Alles Seyende ist gut" 188), so lautet dieser zweite Satz; derselbe ist einem Jeden geläufig, dem die Metaphysik nicht fremd ist. Aus beiden zusammen aber ergibt sich mit Nothwendigkeit der Schluß: „Folglich ist alles Seyende schön". Oder wenn wir uns der Worte des „Areopagiten" bedienen wollen: „Die Gutheit und die Schönheit ist" (objectiv und der Sache nach)

„Eines und dasselbe; denn die Schönheit und die Gutheit ist unter jeder Rücksicht der Gegenstand des Strebens; und es gibt nichts unter Allem was ist, das der Schönheit und Gutheit nicht theilhaftig wäre“ 189).

Fügen wir diesem Beweise noch einen zweiten hinzu, der sich auf die Lehre des heiligen Thomas, und auf die dritte der von uns gegebenen Definitionen gründet. Jedes Wesen steht, insofern es ist, mit der Wesenheit Gottes in thatsächlicher Uebereinstimmung 190); und jedes Wesen bildet, eben auf Grund dieser Uebereinstimmung, für Gott einen Gegenstand der Freude, und zwar der Freude aus eigentlicher Liebe 191). Nun ist aber die Schönheit der Dinge nichts Anderes, als „deren Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, insofern sie durch diese demselben Gegenstand des Genusses aus eigentlicher Liebe zu seyn sich eignen“ (111. S. 150). Folglich muß jedem Wesen, insofern es ist, Schönheit zugesprochen werden.

Man mag es nicht gerade als eine Bestätigung unserer Anschauungen betrachten, es ist jedenfalls eine interessante Thatsache, daß auch nach Schellings Philosophie die Schönheit ein Attribut alles Seyenden bildet[1].

122. „Transcendentalbegriffe“ nennt die Metaphysik bekanntlich diejenigen, „welche unter keinen Gattungsbegriff fallen“ [2], insofern sie Attribute ihres Trägers ausdrücken die nichts weiter voraussetzen, als einfach das bloße Seyn, und darum nothwendig in jedem Seyenden sich finden 192). Solche Begriffe pflegt dieselbe, außer jenem des Seyns selbst, fünf aufzuführen: jedes Seyende, lehrt sie, ist ein Ding, ist Eines, ist Etwas, ist wahr, ist gut 193). Ist dem eben Gesagten zufolge auch „jedes Seyende schön“, so gehört offenbar auch die Schönheit zu den Transcendentalbegriffen.

Daß die Philosophie sie unter denselben nicht ausdrücklich zu nennen pflegt, ist ganz natürlich. Wir haben ja früher (117. 1. 3. S. 158) aus der Lehre des heiligen Thomas die Folgerung gezogen, daß die Schönheit und die Gutheit nicht zwei selbständige, je für sich abgeschlossene Eigenschaften der Dinge sind, sondern eine einzige; daß die innere Gutheit nur dann in ihrer Vollendung erscheint, wenn sie als Schönheit gedacht wird. Es ist somit die Schönheit in der Gutheit enthalten; und sowie sie mit dieser gesetzt ist, so muß sie auch als mit derselben genannt gelten. Ueberdies sahen wir (116. S. 156), daß die Gutheit und die Schönheit zu einander in analogem Verhältnisse stehen, wie die Liebe und der Genuß. Sind diese zwei psychischen Vorgänge Thätigkeiten Eines und desselben Vermögens, nämlich der strebenden Kraft des vernünftigen Geistes, dann kann jene Beschaffenheit des Seyenden, vermöge deren es für denselben

[1] Vgl. Lotze, S. 137—139. (Citirt 18.)

[2] (ideae) „quae *transcendunt* omne genus“.

Gegenstand des Genusses ist, neben derjenigen durch welche es sein Verlangen oder seine Liebe in Anspruch nimmt, keineswegs noch als besonderes, eigenartiges Attribut unter den Transcendentalbegriffen aufgeführt werden. Nur jene Metaphysik würde sich hierzu, wie berechtigt, so auch genöthigt sehen, welche den Irrthum der neueren Psychologie adoptirt, und sich gewöhnt hätte, für den Genuß oder die Lust ein eigenes, von dem des Strebens verschiedenes Vermögen zu postuliren, das deutsche „Gefühlsvermögen".

123. Welche die Elemente der Schönheit seyen, d. h. die Eigenschaften, oder die Vorzüge, durch welche die Dinge schön sind, das ergibt sich aus den bisher festgestellten Wahrheiten von selbst. Die Elemente der Schönheit sind zahllos und mannichfaltig: denn alle Vorzüge welche einem Dinge innere Gutheit verleihen, oder anders, alle Eigenschaften, durch welche ein Ding dem vernünftigen Geiste gegenüber im Verhältnisse der thatsächlichen Uebereinstimmung mit demselben stehen kann, sind offenbar auch als Elemente der Schönheit zu betrachten. Da wir die Elemente der inneren Gutheit schon im zweiten Abschnitt (43. S. 67) aufgeführt haben, so ist es unnöthig, dieselben hier, als Elemente der Schönheit, zu wiederholen.

Aristoteles und Thomas von Aquin berühren die Frage nach den Elementen der Schönheit nur gelegentlich; darum ist es erklärlich, wenn sie nicht darauf bedacht sind, dieselben immer erschöpfend anzugeben: sie nennen in jedem Falle nur diejenigen, welche gerade ihrem Zwecke dienen. Und die Ausdrücke welche sie anwenden, bezeichnen Begriffe die sich zunächst auf die Schönheit körperlicher Dinge beziehen. Am meisten Beachtung, was Aristoteles betrifft, dürfte eine Stelle seiner Metaphysik verdienen: „Die vorzüglichsten Elemente der Schönheit sind die Ordnung, die Symmetrie, und die Bestimmtheit" 194). Thomas von Aquin aber sagt Einmal, „die Schönheit bestehe in der richtigen Verhältnißmäßigkeit" 195), oder in der Symmetrie. Bei einer anderen Gelegenheit lehrt er also: „Zur Schönheit sind drei Stücke nothwendig. Erstens Ganzheit oder Vollständigkeit, (denn wenn von einem Dinge etwas weggenommen ist, so ist es schon dadurch häßlich); zweitens richtige Verhältnißmäßigkeit oder Symmetrie; drittens klare Sichtbarkeit: wie man ja, wenn ein Ding eine lichte Farbe hat, es ‚schön' findet" 196). In seiner Erklärung endlich der Schrift „Die Namen Gottes" nennt Thomas, im Anschlusse an den Verfasser derselben, nur die zwei letzten von den drei eben erwähnten Vorzügen, nämlich die „Symmetrie" und die „klare Sichtbarkeit" 197).

Die in diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke haben eine sehr umfassende Bedeutung, wie sich namentlich aus den zwei zuletzt angeführten Stellen ergibt, wenn man sie im Zusammenhange liest. Und wer sich

die Mühe geben wollte, dem dürfte es unschwer gelingen, dieselben auf jene drei zurückzuführen, welche Thomas anderswo als die Elemente der Gutheit bezeichnet, „Maaß, Form, und Ordnung" 198).

II.

Das Wesen der Schönheit kann nicht durch eine „absolute" Definition ausgedrückt werden, weil die Schönheit wesentlich ein „relatives" Attribut der Dinge ist. Daraus folgt indeß keineswegs, daß sie etwas „Subjectives" sey. Eine anscheinende Schwierigkeit aus St. Augustin. Reflexionen nach Hermann Lotze.

124. Als „Eigenschaften durch welche die Dinge schön seyen", haben wir im Anfange der letzten Nummer die Elemente bezeichnet, welche wir dort bestimmen wollten. Eine ganz irrige Anschauung wäre es aber, wenn jemand glauben wollte, allein durch jene Eigenschaften, oder durch die Verbindung von Vorzügen, welche unter einem höheren Gesichtspunkte die wesentlicheren derselben zusammenfaßte, das Wesen der Schönheit bestimmen und ausdrücken zu können. Eine irrige Anschauung, will ich sagen, würde es seyn, wenn man etwa die Definition aufstellte: „Die Schönheit ist die Verhältnißmäßigkeit oder Symmetrie, verbunden mit der Vollständigkeit und der klaren Sichtbarkeit", und glaubte, damit etwas geleistet zu haben, — weil diese Definition doch eine „absolute" sey und nicht eine „relative", d. h. nicht eine solche, nach welcher die Schönheit der Dinge von einer Beziehung dieser Letzteren zum vernünftigen Geiste abhängig erscheint. Die Schönheit ist eben wesentlich ein relatives Attribut der Dinge; darum wird eine Definition welche sie als ein absolutes darstellt, immer falsch seyn.

Wir haben vorher nachgewiesen, daß die Schönheit zu den Transcendentalbegriffen gehört. Nun gibt es aber, neben dem Seyn selber, nur zwei Attribute des Seyenden welche absolut sind, und darum, außer jenem, nur zwei absolute Transcendentalbegriffe, die der Realität nämlich und der Einheit. Die übrigen drei („etwas", „wahr", „gut") sind relative Begriffe. Und was insbesondere die zwei letzten derselben, den Begriff der Wahrheit und den der Gutheit betrifft, so sind die ihnen entsprechenden zwei Attribute dem Seyenden nur eigen, insofern es den Thätigkeiten des vernünftigen Geistes gegenüber gedacht wird 199). Es gibt aber nur zwei besondere Arten von Thätigkeiten des vernünftigen Geistes, zu welchen alles Seyende in Beziehung treten kann, Erkennen und Streben; und ebenso gibt es nur zwei Vermögen, zu welchen es sich in Beziehung denken läßt, das Erkenntnißvermögen und das Strebevermögen. Einzig und allein auf Grund seiner Beziehung also je zu einem dieser zwei Vermögen, (oder der ihnen entsprechenden Acte,)

besitzt das Seyende Wahrheit und Gutheit; und wer eine richtige Definition dieser zwei Attribute geben will, der muß nothwendig den Ausdruck dieser Beziehung in dieselbe aufnehmen 200). Vollkommen dasselbe gilt aber von der Schönheit; denn daß sie mit der Wahrheit und der Gutheit auf Einer Linie steht, das bedarf an dieser Stelle wohl nicht mehr des Nachweises. Sie ist dem Seyenden nur eigen, insofern dasselbe in Beziehung gedacht wird zu einer bestimmten Strebethätigkeit des vernünftigen Geistes, nämlich zum „Genuß aus eigentlicher Liebe": eine richtige Definition der Schönheit muß mithin nothwendig diese Beziehung ausdrücken [1].

125. Soll also die Schönheit nicht ein objectiver Vorzug der Dinge seyn, sondern etwas Subjectives? — Jene Gelehrten welche uns vor Jahren diese Einwendung machten, verwechselten, so scheint uns, zwei Begriffe. „Absolut" und „objectiv", „relativ" und „subjectiv", sind ja nicht je dasselbe. Freilich ist die Schönheit nicht eine innere Setzung des Subjects, nicht ein Act oder eine Affection des vernünftigen Geistes; freilich ist und besteht die Beschaffenheit, vermöge deren ein Ding sich in thatsächlicher Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste befindet, und in Folge dessen für ihn der Grund kalleologischen Genusses wird, außerhalb des Geistes, unabhängig von ihm, und in dem Dinge selber; freilich hat sogar die gesammte Schönheit der körperlichen Welt ihren Bestand und ihre volle objective Wirklichkeit, unabhängig, nicht nur von jeder einzelnen endlichen Vernunft, sondern auch von der Gesammtheit aller endlichen Geister. Aber in der allerdings widersinnigen Voraussetzung, die körperliche Welt wäre da wie sie ist, aber ohne einen Gott, das heißt also ohne irgend welchen vernünftigen Geist, der sie schauen, ihre Uebereinstimmung mit ihm selber wahrnehmen, und darum sich ihrer freuen könnte: in dieser Voraussetzung würde ganz gewiß, wie von keiner Wahrheit und keiner Gutheit, so auch von keiner Schönheit derselben mehr die Rede seyn können 201). Also ein objectiver Vorzug der Dinge ist die Schönheit ohne Zweifel: aber ein relativer Vorzug, und nicht ein absoluter, d. h. nicht ein solcher, der ihnen unabhängig von irgend welchem vernünftigen Geiste, genauer, außer aller Beziehung zu einem Solchen, eigen seyn könnte.

Man hat gegen diese Lehre, wie dieselbe schon in der ersten Auflage dieses Buches enthalten war, ein Wort St. Augustins geltend machen wollen. „Wenn ich", so schreibt nämlich dieser Kirchenlehrer, „wenn ich einem Manne der das Auge des Geistes offen hat, die Frage stelle, ob

---

[1] Ausführlicher findet sich der hier gegebene Beweis in meiner Abhandlung „Das Gemüth . . ." 2. Aufl. N. 27. 32. S. 51 f. 60 ff. (1. Aufl. N. 26. 32. S. 66 ff. 86 f.)

das was schön ist, darum schön sey, weil es uns gefällt, oder ob es vielmehr darum uns gefalle, weil es schön ist: so wird er mir ganz gewiß antworten, es gefalle uns, weil es schön ist" 202). Wer diese Worte für sich ins Auge faßt, der kann sie freilich mißverstehen, und daraus folgern wollen, nach dem heiligen Augustin sey die Schönheit keineswegs eine relative Eigenschaft der Dinge, sondern eine absolute. Liest man aber die Stelle im Zusammenhange, so erkennt man sofort, daß Augustin genau jene Wahrheit festhielt, die wir eben nach dem heiligen Thomas ausgesprochen haben. Von uns, will nämlich St. Augustin sagen, von der endlichen Vernunft, erscheint die Schönheit der Dinge offenbar vollkommen unabhängig. Denn die Normen und die Gesetze, nach denen wir die Schönheit beurtheilen und anerkennen, stammen nicht von uns; sie sind etwas Höheres als wir; denn sie sind unveränderlich und bleibend, indeß unser Denken dem Irrthum, mithin der Aenderung unterworfen ist. Folglich muß es eine höchste Vernunft geben, eine unveränderliche, welche den Grund und das Maaß aller Schönheit bildet: und diese höchste Vernunft ist Gott, der Ursprung alles Lebens und alles Seyns, wie er der Ursprung aller rechten Erkenntniß ist 203). Ich denke, ein solches Zeugniß spricht nicht gegen unsere Auffassung, sondern es bestätigt dieselbe.

126. Einige sehr treffende Reflexionen über die zuletzt behandelte Frage finden wir in der „Geschichte der Aesthetik in Deutschland"; und wir wollen um so weniger unterlassen, dieselben, mit einigen Aenderungen, hier wiederzugeben, als der Verfasser dieser „Geschichte" zu den vorzüglicheren unter den Vertretern jener Wissenschaft gehört, welche leider noch immer glaubt, der Wissenschaft des Mittelalters wo nicht feindselig, doch fremd gegenüberstehen zu müssen. Wir schicken nur die Bemerkung voraus, daß Lotze bei diesen Reflexionen allein die Schönheit der körperlichen Welt im Auge hat.

Der genannte Gelehrte erklärt sich zunächst einverstanden mit dem Satze: „Wenn auch das Wohlgefallen an dem schönen Gegenstande nur die harmonische Thätigkeit unseres Innern ist, der Grund der diese Thätigkeit anregt, liegt doch in dem Gegenstande selbst." Aber, fährt er fort, man hat wohl nicht das Recht, hinzuzufügen, dieser Grund liege in dem Gegenstande allein, nicht in uns. Er liegt vielmehr einzig darin, daß die Dinge und wir zusammenpassen. Es gibt keine Schönheit als solche, außer durch das Gefühl des Geistes der sie genießt und bewundert; aber die Dinge sind so eingerichtet, und ihr Zusammenhang ist so geordnet, daß sie in dem vernünftigen Geiste jene Art der Bewegung veranlassen können, in welcher ihm jener Genuß zu Theil wird, und die Dinge Gegenstand seiner Bewunderung werden.

Wer ängstlich darnach strebt, eine außer uns seyende Schönheit nachzuweisen, die wir als schon bestehend nur wahrnehmen, ohne sie durch unser Wahrnehmen zu erzeugen, der huldigt dem gewöhnlichen Vorurtheile, nach welchem die eigentliche Welt nur in den Dingen besteht die nicht Geist sind, der Geist aber bloß als eine halb müßige Zugabe hinzukömmt, höchstens bestimmt, den auch ohne ihn fertigen und vollständigen Thatbestand der Wirklichkeit in Gedanken noch einmal abzubilden. Unter solcher Voraussetzung freilich würde die Schönheit wenig Werth haben, sie würde selbst nur ein Schein seyn, wenn sie nicht außerhalb des Geistes, und bevor er die Welt abbildet, in dieser vollständig als Schönheit vorhanden wäre, — ein möglicher Gegenstand einstigen Genusses für uns, aber keineswegs, um ganz zu seyn was sie ist, unserer Wahrnehmung bedürftig. *Aber der Geist ist nicht ein Anhängsel einer wahrhaft seyenden ungeistigen Welt*; er ist nicht ein Spiegel, dessen Werth in der Vortrefflichkeit bestände, womit er die einzig theure Wirklichkeit eines Geschehens und Daseyns abbildete, das nichts von sich selbst hat, weil es sich nicht weiß und nicht genießt: sondern *die Geisterwelt ist der wesentlichste Bestandtheil des Universum*, und die Thatsache daß sie die Wirklichkeit auffaßt, oder das Erscheinen der Wirklichkeit für sie, ist der wesentlichste Theil alles Geschehens, ohne den der Weltlauf nicht fertig, nicht in sich selbst abgeschlossen seyn würde. Wer mit dieser Wahrheit sich durchdringt, wird vor Allem nicht mehr darüber klagen, daß die Schönheit nur durch das subjective Gefühl des Geistes ihr volles Daseyn habe. .

Freilich, das Gefühl der Schönheit will bewundern können was nicht wir selbst sind. Aber diesem Bedürfnisse fehlt keineswegs seine Befriedigung darum, weil erst durch unsere Auffassung zur Schönheit wird, was ohne diese und für sich nur eine kalleologisch[1] bedeutungslose Beschaffenheit ist. Der einzelne schöne Gegenstand allerdings büßt zuerst ein, wenn eine ihm selbst gleichgültige Beschaffenheit bloß durch zufälliges Zusammentreffen mit einer Auffassungskraft für welche sie angemessen ist, ihn nur für den auffassenden Geist schön erscheinen läßt. Aber daß die Wirklichkeit im Großen dazu angethan ist, ein solches Zusammentreffen möglich zu machen; daß das Gefüge der außer ihm seyenden Welt der Empfänglichkeit des Geistes entspricht; daß die Verknüpfungen der Dinge in Formen geschehen und geschehen können, deren Eindruck die Vermögen der Seele zu harmonischer Thätigkeit anregt: *dieses ganze Füreinanderseyn von Körperwelt und Geist* ist die große Thatsache

[1] „Aesthetisch", heißt es bei Lotze. Ich halte es aber für gegründet, wenn ich es vorziehe, dieses Wort nur da zu gebrauchen, wo von Werken der schönen Künste die Rede ist.

die wir im Gefühle der Schönheit genießen, eine Thatsache der allgemeinen Weltordnung, die den objectiven Gegenstand unserer Bewunderung und unserer kalleologischen Lust bildet[1].

§. 5.

Schwierigkeiten und Aufklärungen. Die Häßlichkeit.

Der Satz, „Alles Seyende ist schön", ist in analoger Weise zu nehmen, wie die Lehre der Metaphysik, nach welcher „alles Seyende gut" ist. Schön *finden* wird man ein Ding nur dann, wenn man seine innere Gutheit klar *erkennt*. Daß ein Gegenstand nicht als schön anerkannt wird, das hat nicht selten seinen Grund in einer Begriffsverwechselung, oder auch in einer Uebereilung des Urtheils. Uebrigens heißt der Satz, „Alle Dinge sind schön", keineswegs soviel als, „Alle Dinge besitzen *vollendete* Schönheit". „Schlechthinige" und „rücksichtliche" Schönheit. Die Häßlichkeit ist ganz analog aufzufassen wie die Schlechtheit; Definition der Ersteren in drei Formeln. Jedes „nicht schlechthin Schöne" ist zugleich häßlich, und jedes Häßliche ist zugleich „rücksichtlich schön". Bestätigung dieser Gedanken durch die Lehre St. Augustins.

127. Die Folgerung welche wir in der ersten Nummer des letzten Paragraphen (S. 161) aus den bis dahin gewonnenen Resultaten zogen, kann manchen Leser einigermaßen überrascht haben. „Alles Seyende, oder alle Dinge sind schön", lautete dieselbe. Steht diese Behauptung nicht in Widerspruch mit der allgemeinen Ueberzeugung? gibt es denn nichts Häßliches? ist also ein alter dürrer einäugiger dünnbehaarter lendenlahmer Gaul auch schön? Im zweiten Buche der Ilias erzählt Homer:

Alles saß nun ruhig, und hielt die gereiheten Sitze;
Nur Thersites allein noch krächzt' unmäßig Geschwätz her:
Dessen Herz mit vielen und thörichten Worten erfüllt war,
Immer verkehrt, nicht der Ordnung gemäß, mit den Fürsten zu hadern,
Wo ihm nur etwas erschien, das lächerlich vor den Argeiern
Wäre. Der häßlichste Mann vor Ilios war er gekommen:
Schielend war er, und lahm am anderen Fuß; und die Schultern
Höckerig, gegen die Brust ihm geengt, und oben erhub sich
Spitz sein Haupt, auf der Scheitel mit dünnlicher Wolle besäet[2].

Sollen etwa solche Mißgestalten auch als Schönheiten gelten? Und ferner: wenn Alles schön ist, dann muß also auch das erste beste Stück Holz, auch ein unförmlicher Kiesel für schön erklärt werden. Und das Kameel, die Kröte, die gefräßige Raupe, der lüsterne Pavian, der träge zweifingrige Ai, sollen das lauter schöne, liebenswürdige Thierchen seyn?

---

[1] Nach Lotze, S. 66 f. (Citirt 18.)

[2] Homer, Ilias 2, 211 ff. (Nach Voß.)

Wir könnten auf solche Fragen mit parallelen Fragen die Antwort geben. Es ist ein Satz der Philosophie, und kein Metaphysiker zweifelt daran, daß alle Dinge gut sind. Klingt etwa das dem Nichtphilosophen nicht auch paradox? Und gibt es darum nichts das schlecht wäre? läugnet man darum die Wirklichkeit des Uebels? ist damit behauptet, daß wir gegen den ersten besten Dachziegel, gegen jede Fledermaus, eigentliche Liebe hegen, welche doch die innere Gutheit ihrer Natur nach in Anspruch nimmt? — Aber wir müssen es freilich als unsere Aufgabe betrachten, Schwierigkeiten nicht kurz zurückzuweisen, sondern zu lösen, und dadurch die Klarheit der Gesammtauffassung zur Vollendung zu bringen.

128. Was also zunächst den Kiesel und das Stück Holz betrifft, an denen man keine Schönheit finden kann, so haben wir ja nicht gesagt, daß wir beschränkte, an die Sinne gebundene Menschen in jedem Dinge Schönheit finden, sondern daß jedes Ding schön ist, d. h. daß jedes Ding innere Gutheit besitzt, und dadurch dem vernünftigen Geiste der es klar erkennt, Grund der Freude wird. Wir nehmen ja auch die körperlichen Dinge nur der äußeren Erscheinung nach wahr: das Wesen, der Träger der Erscheinung, der Grund der Eigenschaften, entzieht sich unserer unmittelbaren Anschauung. Hat die Hand des Schöpfers Alles gebildet „nach Gewicht und Maaß und Zahl", dann finden sich Gewicht und Maaß und Zahl, wahre Elemente der Schönheit, auch im Kiesel und im Klotze; und gleichwie eben darum der Herr selbst nach den Worten der Schrift „sich freuet aller seiner Werke" [1], so kann er jedem Geiste verleihen, die verborgenen Vorzüge seiner Schöpfung zu schauen, also daß sich an ihm das andere Wort der Schrift erfüllt: „Du erfreuest mich, o Herr, durch dein Wirken, über die Werke deiner Hände frohlocke ich" [2].

Um dann dem Kameel und dem Affen, der Kreuzspinne und der Raupe, und welchem sonst noch als Muster von Häßlichkeit anzuführenden Gethier immer, seinen Anspruch auf das Prädicat der Schönheit zu sichern, erinnern wir vor Allem daran, daß man nicht selten das Wort häßlich mit einem anderen sinnverwandten, aber nicht gleichbedeutenden, zu verwechseln pflegt. Es ergibt sich schon aus dem Früheren [3], und wir werden später noch darauf zurückkommen, daß die Begriffe schön und sinnlich angenehm durchaus verschieden sind: eben so verschieden ist die Häßlichkeit von dem sinnlich Unangenehmen. Die Kröte, der Wiedehopf, die Fledermaus, die Wanze, und ähnliche, sind uns lästige, ekel-

---

[1] Laetabitur Dominus in operibus suis. Ps. 103, 31.

[2] Quia delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo. Ps. 91, 5.

[3] N. 66. 67. 109. S. 88 f. 148.

hafte, sinnlich unangenehme Thiere; das schwebt uns vor, wenn wir sie, freilich nicht den rechten Ausdruck wählend, häßlich nennen. Andere Thiere erscheinen uns häßlich, weil wir in ihrem Wesen, in ihrer Erscheinung, den Ausdruck eines Häßlichen der ethischen Ordnung finden, eines sittlichen Mangels, einer Untugend (99. S. 133). Das gilt z. B. von dem Faulthier, von der Ratte, von der Raupe, von dem Pavian mit seiner Lüsternheit, vom Krokodil, „dessen ganzer Leib nur gemacht scheint, dem ungeheuren Alles zusammenfassenden Rachen als Träger zu dienen", und das darum den Eindruck macht, als ob es „nicht fräße um zu leben, sondern lebte um zu fressen" [1].

Mitunter endlich suchen wir in einem Thiere nicht die Vorzüge der Art zu der es gehört, sondern die Vorzüge einer anderen Art, oder selbst einer anderen Gattung; und weil wir diese vermissen, darum scheint es uns fehlerhaft, häßlich zu seyn. Das Kameel zeigt freilich nicht jenen edlen Bau, jenes Ebenmaaß der Glieder, wie das Pferd; in der Gestalt der Spinne vermissen wir das rechte Verhältniß; der Affe steht vor uns wie eine Satire auf die Menschengestalt: wir suchen in ihm die Proportionen, vielleicht selbst den Ausdruck, unseres eigenen Leibes, und weil wir davon das gerade Gegentheil finden, ist er uns widerwärtig [2]. Aber das haben wir nur der Beschränktheit unseres eigenen Urtheils zuzuschreiben. Sähen wir den Orangutang, das Kameel, und so manches andere Werk das die Hand Gottes gebildet, sähen wir sie an, nicht mit dem blöden Auge unseres endlichen Geistes, sondern mit dem Blick der ewigen Weisheit, sie würden uns fürwahr nicht mehr häßlich erscheinen. Sie hat jedem Geschöpfe seine eigenthümliche Bestimmung gegeben, es auf seine besondere Stufe gestellt, ihm seinen Platz angewiesen in dem großen Gesammtorganismus der Wesen, und es aufs genaueste dieser Bestimmung entsprechend einzurichten gewußt; darum erkannte sie, da sie sich anschickte zu ruhen von ihrem Werke, darum sprach sie es aus, „daß Alles gut, daß alles schön sey, was sie gemacht hatte". Kann es uns nicht entgehen, daß uns der eigenthümliche Zweck und überhaupt die Natur der meisten Dinge verborgen ist, dann müssen wir uns auch nicht anmaßen, über ihre Gutheit ein endgültiges Urtheil zu fällen, ihnen jene Schönheit abzusprechen, die wir nur nicht zu schätzen im Stande sind.

---

[1] Vgl. Lotze, S. 340. (Citirt 18.)

[2] „Simia quam similis, turpissima bestia, nobis."
Ennius, ap. Cic. de nat. deor. 1. c. 35.
Nach Vischer (Ueber das Erhabene und Komische S. 31) rührt die Häßlichkeit des Affen daher, weil derselbe „ein verunglückter vorläufiger Versuch der Natur ist, es vom Thiere zum Menschen zu bringen". Ein genialer Gedanke. Es wäre interessant zu wissen, wieviel neue Anläufe die arme „Natur" hat nehmen müssen, bis ihr der Salto mortale „vom Thier zum Menschen" gelang.

129. Diese Antworten können nun freilich noch nicht für alle Einwendungen genügen, die wir im Anfange aufgeführt haben. Wir beabsichtigen keineswegs, die Existenz wirklich häßlicher Dinge in Abrede zu stellen; man könnte ja sonst versucht seyn, uns zu jenen σαπρόφιλοι zu rechnen, von denen wir früher (80. S. 106) den heiligen Augustin berichten hörten. Aber es kömmt darauf an, daß wir uns von der Häßlichkeit den rechten Begriff bilden. Und um zu diesem zu gelangen, müssen wir zunächst wieder die Schönheit ins Auge fassen, und eine zweifache Stufe derselben unterscheiden.

Wie wir gesehen haben, ist die Schönheit der Dinge „deren innere Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu seyn sich eignen" (109. S. 148). Die Metaphysik kennt aber einen doppelten Grad, eine zweifache Stufe der inneren Gutheit. Jedes Ding, lehrt sie, besitzt innere Gutheit: aber wenn ein Ding der Art gegenüber betrachtet wird der es angehört, so stellt sich seine innere Gutheit entweder als volle Gutheit dar oder als mangelhafte, als vollendete oder als unvollendete; jedes Ding ist darum entweder „schlechthin gut", oder „rücksichtlich gut" 204). „Schlechthin gut" ist es, wenn es alle Vorzüge besitzt die es besitzen sollte, und alle in jener Vollendung, in der es sollte. Fehlt ihm dagegen einer der ihm gebührenden Vorzüge, oder geht denselben an ihrer entsprechenden Vollendung etwas ab, dann ist es „rücksichtlich gut". Den Grad der Gutheit, welche das Ding besitzt wenn es „schlechthin gut" ist, können wir den Grad der einfachen Vollendung nennen.

Aber wonach bestimmen sich die Vorzüge welche das Ding haben sollte, um „schlechthin gut" zu seyn, und die ihnen gebührende Vollendung? Nach dem Zweck des Dinges, oder nach den Zwecken desselben, wenn es mehrere hat. Denn der Zweck ist die Richtschnur, nach welcher die Weisheit des Schöpfers den Dingen je ihre eigenthümlichen Vorzüge zumißt, nach welcher darum auch die Vernunft dieselben fordert, wenn sie über die Gutheit der Dinge urtheilt. Die einfache Vollendung, die volle oder schlechthinige Gutheit, begreift also in sich alle jene Vorzüge, und jenen Grad der einzelnen, wodurch das Ding seinem Zweck schlechthin entspricht.

Was wir hier in Rücksicht auf die Gutheit gesagt haben, das gilt offenbar in gleicher Weise von der Schönheit. Wie eine zweifache Stufe der Ersteren, so müssen wir mithin auch eine zweifache Stufe der Schönheit unterscheiden, volle und mangelhafte Schönheit, vollendete und unvollendete, schlechthinige und rücksichtliche. Ist ein Ding „schlechthin gut", so wird es auch „schlechthin schön" seyn; ist es nur „rücksichtlich gut", fehlt ihm mehr oder weniger an jener Vollendung die es, seinem Zwecke oder seiner Bestimmung gegenüber, haben sollte, so wird seine Schönheit in gleicher Weise unvollendet erscheinen, es wird „rücksichtlich schön" oder „mangelhaft schön" seyn.

130. Noch einen zweiten, nicht großen Schritt haben wir hiernach zu machen, um auf den Begriff der Häßlichkeit zu kommen. Was ist die Schlechtheit? Nicht ein wirklich Seyendes, nicht eine positive Eigenschaft des Dinges von dem sie ausgesagt wird, sondern eine Mangelhaftigkeit desselben, eine „privative Form" 205). Der Wein z. B. ist (mehr oder weniger) schlecht, wenn ihm jener Wohlgeschmack abgeht, oder jene den Organismus wohlthuend erregende, das Gemüth erhebende Wirksamkeit, welche er nach der Absicht des Urhebers der Natur haben soll. Schlecht im Allgemeinen ist ein Ding, insofern es eines Vorzugs entbehrt, den es der Eigenthümlichkeit seiner Natur gemäß, um seinem Zwecke zu entsprechen, besitzen sollte. Mit anderen Worten: schlecht ist jedes Ding welches *nicht schlechthin gut* ist; und die Ausdrücke „schlecht" und „nicht schlechthin gut" oder „rücksichtlich gut" bezeichnen vollkommen dasselbe. Denn ein Ding das *nur* schlecht wäre, ist nicht denkbar 206); *ausschließliche* Schlechtheit wäre ja die Aufhebung alles Seyns. Vielmehr ist jedes Schlechte zugleich gut: nicht „schlechthin gut", sondern „rücksichtlich (oder mangelhaft) gut".

Wiederum ganz analog wie der Gutheit gegenüber die Schlechtheit, ist nun der Schönheit gegenüber die Häßlichkeit aufzufassen. Denn wenn die Elemente der Schönheit nichts Anderes sind als jene Vorzüge, auf welche sich die innere Gutheit eines Dinges gründet, dann muß der Gegensatz der Schönheit, die Häßlichkeit, eben in jener Mangelhaftigkeit liegen, in Folge deren das Ding „schlecht" erscheint 207). Auch die Häßlichkeit mithin ist nicht etwas wirklich Seyendes, nicht eine positive Beschaffenheit des häßlichen Dinges, sondern eine privative Form desselben. Und für häßlich wird darum jedes Ding zu erklären seyn, das nicht „schlechthin schön" ist, sondern „rücksichtlich oder mangelhaft schön". Und jedes häßliche Ding wird zugleich schön seyn und häßlich: schön, insofern es Vorzüge besitzt die zur Eigenthümlichkeit seines Wesens und seiner Bestimmung gehören; häßlich, insofern ihm dabei doch irgend welche Vorzüge dieser Art mangeln.

Bilden wir auf Grund dieser Wahrheiten eine förmliche Definition. Das „nicht schlechthin Gute" nennt die Metaphysik „an sich gut", insofern es durch die Vorzüge die es besitzt, Object der eigentlichen Liebe seyn kann; sie bezeichnet es anderseits als „an sich schlecht", insofern es, als eines oder mehrerer der ihm nach der Ordnung der Weisheit Gottes gebührenden Vorzüge ermangelnd, Gegenstand, nicht der Liebe, sondern des Widerwillens zu werden sich eignet. Genau entsprechend verdient alles „nicht schlechthin Schöne" das Prädicat „schön", insofern es durch die Vorzüge die es besitzt, dem vernünftigen Geiste Grund der Freude seyn kann; es muß dagegen „häßlich" genannt werden, insofern es, als gewisser ihm gebührender Vorzüge entbehrend, als „mangelhaft" und

unvollendet, dazu angethan ist, demselben vernünftigen Geiste zu mißfallen, sein Mißvergnügen zu erregen, ihm Gegenstand der Unlust zu seyn. Denn sowie die innere Gutheit eines Dinges naturgemäß unsere eigentliche Liebe in Anspruch nimmt, und durch diese uns das Ding, wenn wir seine Vorzüge klar erkennen, zum Gegenstande der Freude macht, nicht anders erregt ihr Gegensatz, die innere Schlechtheit, naturgemäß unsern Widerwillen, unsern geistigen Abscheu, von welchem das Mißvergnügen, die Unlust, in gleicher Weise unzertrennlich ist wie von der Liebe der Genuß. Es ist also die Häßlichkeit eines Dinges nichts Anderes, als die innere Schlechtheit desselben, insofern es durch diese dazu angethan ist, dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Mißvergnügens zu seyn.

Diese Definition entspricht genau der im Anfange dieses Kapitels (109) für den Begriff der Schönheit an erster Stelle gegebenen. Es ist nicht schwer, aus derselben zwei andere zu entwickeln, welche sich je an die zweite und die dritte Formel anschließen, in die wir jene erste bald darauf[1] umgestalteten:

Die Häßlichkeit eines Dinges ist dessen Schlechtheit, insofern es durch diese dazu angethan ist, dem vernünftigen Geiste, auf Grund klarer Erkenntniß derselben, Gegenstand des Mißvergnügens zu seyn; oder

Die Häßlichkeit eines Dinges ist der daran hervortretende Mangel an thatsächlicher Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, insofern es durch diesen dazu angethan ist, demselben Gegenstand des Mißvergnügens zu seyn.

131. So gibt es denn allerdings nicht nur Schönes, sondern es gibt auch Häßliches; und nichtsdestoweniger bleibt unser Satz wahr: „Alle Dinge sind schön", d. h. entweder „schlechthin schön", oder „rücksichtlich schön". Denn sowie, nach dem vorher Gesagten, ein Ding das nur schlecht, und unter keiner Rücksicht gut wäre, nicht denkbar ist, eben so wenig gibt es, und eben so wenig kann es ein Ding geben das nur häßlich wäre, und unter keiner Rücksicht schön. Das häßlichste Wesen ist nach der allgemeinen Auffassung der Fürst der abgefallenen Geister, der Teufel. Diese Auffassung ist vollkommen begründet; denn das Häßliche der ethischen, und zugleich der übernatürlichen Ordnung erreicht in ihm seine höchste Vollendung, und wie das Schönste unter dem Schönen, so muß das Häßlichste unter dem Häßlichen sich eben in dieser Ordnung finden. Aber auch der Teufel ist nicht schlechthin oder absolut häßlich: er ist immer noch „rücksichtlich schön" und „rücksichtlich häßlich". Schön

[1] N. 110. 111. S. 149 f.

ist und bleibt er, wie jedes andere vernünftige Wesen, in welchem die Sünde sich incarnirt, in allen seinen Eigenschaften welche ihrer Natur nach nur der physischen Ordnung angehören; und mögen selbst auch diese in Folge der ethischen Verwüstung die Vollendung ihrer Gutheit, und damit die Vollendung ihrer Schönheit verlieren, sie bleiben gut und schön, so lange und insofern sie nicht aufhören zu seyn. „Dem Schlechten", sagt Athanasius der Große, „mangelt das Seyn; das Schöne dagegen ist seyend: denn es ist geworden durch Gott, und Gott ist" 208).

Hiermit hätten wir auch den letzten Theil der oben (127. S. 168) angedeuteten Schwierigkeiten erledigt. Auch das Häßlichste hat seine Schönheit. Den einäugigen abgelebten Gaul, und den schielenden lahmen höckerigen unverschämten Schreier im griechischen Lager vor Troja, wird jedermann häßlich finden; aber damit ist nicht gesagt, daß dieselben durchaus und schlechthin und in jeder Beziehung häßlich seyen, daß sie unter keiner Rücksicht für schön erklärt werden müßten.

Aus den Worten des heiligen Augustin welche wir hier folgen lassen, mögen unsere Leser selbst urtheilen, ob das was wir gesagt haben, mit der Philosophie des großen Lehrers von Hippo übereinstimmt. „Der äußere Mensch wird zerstört, entweder durch die Erhebung des inneren Menschen, oder durch seine eigene Hinfälligkeit. Zerstört ihn die Erhebung des inneren Menschen, dann soll er dereinst, wenn am jüngsten Tage die Posaune erschallt, umgebildet, und in höherer Vollkommenheit wiederhergestellt werden, um von nun an nicht mehr zerstört zu werden, und nicht mehr zu zerstören. Richtet ihn dagegen seine eigene Hinfälligkeit zu Grunde, dann stürzt er hinab in noch verwerflichere Schönheit, d. h. in das Reich der Strafe. Niemand wundere sich, daß wir auch hier noch von Schönheit reden. Wo immer Ordnung herrscht, da ist Schönheit; und der Apostel lehrt uns, daß jede Ordnung von Gott kömmt. Sicher erscheint ein höherer Grad von Gutheit in einem Menschen der leidet, als in einem Wurme der sich freut. Und doch kann man ohne Unwahrheit die Schönheit des Wurmes erheben, wenn man seinen schlanken Bau ins Auge faßt, und den Glanz seiner Farbe, und die harmonische Uebereinstimmung, die Symmetrie, seiner Theile unter einander. Und was sollen wir erst von der Seele sagen, die einen solchen Leib belebt: wie sie ihn gefällig bewegt, wie sie dem zustrebt was dem Thiere angemessen ist, das was ihm zuwider überwindet, oder ihm ausweicht so viel sie kann, wie sie Alles einzig auf die Erhaltung und das Wohlseyn des Thieres bezieht, und dadurch, viel offenbarer als der Leib, auf jene Einheit uns hinweist, die alle Wesen ins Daseyn ruft. Es gibt selbst Schriftsteller, welche, mit voller Wahrheit, die Schönheit der Asche und des Düngers gepriesen haben. Die menschliche Seele, wo sie auch seyn, wie sie sich auch befinden mag, besitzt immer höhere Gutheit, als

jedes Körperliche; kann man es also sonderbar finden, wenn wir sagen, daß die menschliche Seele, auch wo sie ihre Strafe leidet, noch schön, und Element eines größeren Schönen sey . . ? Man muß sich eben hier vor einem Irrthum hüten. Was immer man häßlich findet, es erscheint so nur im Vergleich mit einem Besseren; jedes Wesen, auch das niedrigste, ist schön im Vergleich mit dem Nichts" 209).

§. 6.

Schönheit und Häßlichkeit im vulgären Sinne des Wortes. Ueber die Frage, ob das Schöne nothwendig ethisch gut seyn müsse. Eine Bestätigung unserer Lehre von der Schönheit aus der Etymologie des Wortes „häßlich".

132. Dem gegenüber was wir in den drei letzten Nummern gesagt haben, drängt sich uns nun von selbst die Bemerkung auf, daß die Redeweise des gewöhnlichen Lebens, wo es sich um die Schönheit handelt, von der philosophischen Wahrheit abweicht. Nicht als ob der Sprachgebrauch, insofern er wahrhaft ein solcher, und allgemein ist, mit der Wahrheit in Widerspruch stände. Aber wir dürfen in demselben nicht immer wissenschaftliche Schärfe suchen, wir dürfen nicht erwarten, daß er in jedem Falle die tiefsten metaphysischen Gründe der Dinge und ihre äußersten Consequenzen umfasse. Wir wollen die Gesetze nach welchen man sich in Rücksicht auf die Schönheit und schöne Dinge im täglichen Leben auszudrücken pflegt, kurz angeben.

Gleichwie man gewohnt ist, nur das „schlechthin Gute" gut zu nennen [1], so wird auch das Prädicat der Schönheit nur jenen Dingen zugestanden, welche ihre vollendete Schönheit besitzen, oder doch zu besitzen scheinen.

Bemerken wir an einem Dinge einen Mangel, der aber keinen besonders fühlbaren Eindruck auf uns macht; ist das was dem „rücksichtlich guten" Dinge an der Vollendung seiner Gutheit zu fehlen scheint, minder bedeutend: dann fassen wir das Ding als weder gut noch schlecht, als weder schön noch häßlich auf. Es erregt nicht unser Wohlgefallen, aber auch nicht unsern Widerwillen; seine Erscheinung bringt uns keinen Genuß, aber sie verursacht uns auch kein Mißvergnügen: es ist uns in Rücksicht auf Schönheit gleichgültig.

Ganz dasselbe ist der Fall, wenn sich die innere Gutheit des Dinges, und damit auch seine Schönheit, dem Auge unseres beschränkten Geistes so gut als ganz entzieht.

Glauben wir dagegen einen bedeutenden Abstand wahrzunehmen

[1] Bonum ex integra causa, malum ex quocunque defectu. Vgl. die Anmerkung n. 204.

zwischen der inneren Gutheit welche das Ding besitzt, und jener die es besitzen sollte; scheinen ihm bedeutende Vorzüge die ihm gebühren, abzugehen; ist der Eindruck welchen seine Mangelhaftigkeit auf uns macht, vorwiegend und stark: dann erklären wir es einfach für schlecht und darum auch für häßlich, es erregt unsern Widerwillen, und verursacht uns darum auch Mißvergnügen.

Bei dieser Abweichung der alltäglichen Auffassung, und der ihr entsprechenden gewöhnlichen Ausdrucksweise, von der philosophischen Wahrheit ist es offenbar gegründet, oder vielmehr nothwendig, daß wir eine doppelte Bedeutung des Wortes „Schönheit" unterscheiden, die *philosophische* und die *vulgäre*. Nicht, wie wir schon bemerkten, als ob beide einander entgegengesetzt wären: der philosophische Sinn des Wortes ergänzt und vollendet nur die Bedeutung, welche das Wort im gewöhnlichen Leben hat, indem er sie zu voller Uebereinstimmung mit der ontologisch-objectiven Wahrheit erweitert. Ganz dasselbe, wir haben schon mehr als Einmal darauf hingewiesen, thut ja die Wissenschaft auch in Rücksicht auf den Begriff der Gutheit. Im philosophischen Sinne gut sowohl als schön ist Alles, *was ist*; im vulgären Sinne gut dagegen ist nur das „schlechthin Gute", das in seiner Art wenigstens Vollendete, und in gleicher Weise im vulgären Sinne schön nur das wenigstens „*schlechthin* Schöne".

Diesen Begriff hatte wohl Clemens von Alexandria vor Augen, da er schrieb, „es sey allgemein anerkannt, daß die Schönheit der Pflanze, des Thieres, überhaupt jedes Dinges in der seiner Natur entsprechenden Vollendung bestehe" 210); diesen, lange vor Clemens, ohne Zweifel auch der Dichter aus Cea in jenem Verse, welchen Plato im „Protagoras" den Socrates anführen läßt:

Schön ist Alles dem nicht Häßliches sich beimischt 211).

Denn, wie Socrates erklärend hinzufügt: Simonides will sagen, es sey, damit ein Ding „schön" und des Lobes werth erscheine, keineswegs nothwendig, daß es über alle anderen seiner Art hervorrage; dazu genüge vielmehr, wenn es nur jenen gewöhnlichen Werth besitze, der seiner Natur und seiner Bestimmung entspricht, und so „die Mitte" halte. In diesem Sinne genommen, ist die Schönheit kein Transcendentalbegriff: denn es gibt ja zahllose Dinge, welche die ihrer Natur gebührende Vollendung keineswegs besitzen. Und wie man, die Gutheit im vulgären Sinne nehmend, ganz mit Recht bald ein Ding für „gut" erklärt, bald ein anderes für „schlecht", und ein drittes für weder gut noch schlecht, so unterscheidet man, auf Grund des vulgären Begriffs der Schönheit, gleichfalls mit vollem Rechte Dinge welche „schön", andere die weder schön noch häßlich, und wieder andere welche nur häßlich sind.

Denn dem vulgären Begriff der Schönheit steht natürlich ein entsprechender der Häßlichkeit gegenüber, der gleichfalls enger ist als jener der Häßlichkeit im philosophischen Sinne. Nach dem philosophischen Begriff ist Alles häßlich, was nur „rücksichtlich" gut und schön ist; eben dasselbe ist nicht immer auch im vulgären Sinne häßlich, es ist häufig bloß „nicht schön", es kann sogar noch für schön gehalten werden, wenn seine Mangelhaftigkeit wenig bemerkbar ist. Erst wo diese bedeutend erscheint und stärker hervortritt, wo darum die Unlust welche die Erscheinung des Dinges verursacht, fühlbar wird, erst da ist das Letztere häßlich in der vulgären Auffassung.

133. Bedeutend ist nun aber die Schlechtheit eines Dinges namentlich immer, als bedeutend muß sie hervortreten, und dem vernünftigen Menschen der Grund fühlbarer, vorwiegender Unlust werden, so oft dem Dinge Eigenschaften abgehen, welche unter den ihm gebührenden den ersten Rang einnehmen. Solche Eigenschaften sind in dem vernünftigen Geschöpfe und seinen freien Handlungen vor Allem ethische Gutheit, d. h. Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze; solche Vorzüge sind in den meisten körperlichen Dingen Angemessenheit und Zweckmäßigkeit der Einrichtung, Ordnung ihrer Theile. Darum hat Hugo Blair vollkommen Recht, wenn er bemerkt, daß „uns jeder Gegenstand häßlich vorkömmt, dem diese Zweckmäßigkeit der Einrichtung vollständig fehlt"[1]; darum ist es aber auch nicht minder wahr und nicht minder gewiß, daß ein vernünftiges Geschöpf, eine freie Handlung, nie und nimmer schön seyn kann, wenn dem einen oder der andern die Sittlichkeit abgeht. Denn wie es in dem freien Wesen keine höheren Vorzüge gibt als jene, welche der ethischen Ordnung angehören, so ist an demselben kein Mangel fühlbarer als eben dieser. Darum bedienen wir uns ja des an sich generischen Wortes „schlecht", wo von freien Wesen die Rede ist, ausschließlich nur zur Bezeichnung dieser Art von Mangelhaftigkeit. „Schlechter Wein" ist ein solcher, dem die entsprechenden Vorzüge der physischen Ordnung abgehen, „ein schlechtes Pferd", „ein schlechtes Schiff" ist dasjenige, welches für seinen Zweck nicht brauchbar ist: aber „ein schlechter Mensch" heißt nicht der geistig Beschränkte, nicht der Einäugige, Lahme, Taube oder Verstümmelte, sondern der Böse.

Kann man mithin noch im Ernst die Frage aufwerfen, ob das Schöne nothwendig sittlich gut seyn müsse? zeugt es nicht von einer Verwirrung aller Begriffe, stellt sich eine Philosophie nicht das traurigste Armuthszeugniß aus, wenn sie (die Schönheit keineswegs im metaphysischen Sinne nehmend) diese Frage zu verneinen, und den Satz zu lehren sich nicht schämt, auch das Unsittliche könne schön seyn? Fürwahr, wenn

[1] Blair, lect. 5. vol. 1. p. 102. (Citirt 121.)

sich ein Unterschied denken ließe, das Sittengesetz läge tiefer im menschlichen Herzen als selbst das Gesetz des zureichenden Grundes; und viel leichter wird der vernünftige Mensch in einer unproportionirten Gestalt, oder in der zweckwidrigen Einrichtung eines Gebäudes, eine handgreifliche Verletzung des zweiten ertragen, als wahren kalleologischen Genuß in der Erscheinung eines freien Wesens finden, welches durch sein Handeln das Sittengesetz verläugnet, und den höchsten, den eigentlichsten Vorzug seiner Natur preisgibt.

Wenn die Schönheit im philosophischen Sinne genommen wird, so muß man freilich auch das Unsittlichste immer für häßlich und schön zugleich erklären (131. S. 173 f.). Ist dagegen von Schönheit im vulgären Sinne die Rede, dann ist Schönheit ohne Sittlichkeit nur in jenen Dingen denkbar, welche der ethischen Ordnung überhaupt nicht angehören; eine freie Handlung aber, ein vernünftiges Geschöpf, kann nie und nimmer schön seyn ohne sittlich gut zu seyn: und mögen beide noch so reich erscheinen an rein physischen Vorzügen, sie sind häßlich, so wie sie mit dem Sittengesetze in Widerspruch treten [1]. Die Freunde des Ballets wie dasselbe gegenwärtig aufzutreten pflegt, würde man in Hellas ohne Zweifel zu den σαπρόφιλοι gezählt haben (oben, 80. S. 106).

134. Im dritten Paragraphen dieses Kapitels (S. 159) haben wir gezeigt, wie unsere Auffassung von dem Wesen der Schönheit durch die

---

[1] Nichtsdestoweniger ist das Entgegengesetzte die Lehre vieler Aesthetiker, wenn sie auch häufig nur verblümt und nicht mit Klarheit ausgesprochen wird. „Das Wohlgefallen am Wahren und Guten", so folgert selbst Krug (Aesthetik §. 8), „ist also durch die Ueberzeugung von der theoretischen oder speculativen, und practischen oder moralischen Gültigkeit dessen, was man für wahr und gut hält, bedingt: dahingegen das Wohlgefallen am Schönen auch unabhängig von jener Ueberzeugung stattfinden kann." Und in der Erläuterung hierzu heißt es (Anmerkung 3): „Das Schöne kann zwar auch zugleich wahr und gut seyn. Es kann z. B. ein schönes Gedicht oder eine schöne Rede ihrem Inhalte nach mit den Gesetzen der Wahrheit und Güte sehr wohl übereinstimmen. Allein diese Einstimmung ist keineswegs nothwendig, um ein ästhetisches Wohlgefallen zu bewirken. Vielmehr kann dieses auch ohne jene Einstimmung stattfinden." Herder hatte wahrlich Recht, wenn er über solche Verkehrung aller Philosophie, wie sie namentlich in Kants „Kritik der ästhetischen Urtheilskraft" begründet war, entrüstet ausrief: „Die Guten aller Zeiten bestrebten sich, das Schöne als eine Darstellung des Wahren und Guten anschaubar zu machen, und durch seinen Reiz das Rein-Sittliche zu fördern; und wir strecken eine kalteiserne Hand aus, was die Natur in uns zart verschlungen hat, unerbittlich zu trennen; lobjauchzen auf dem gefundenen kahlen Fleck, ‚auf dem das Schöne weder wahr noch gut seyn muß', darüber als über die höchste Entdeckung, als über das gefundene Rein-Göttliche, d. i. höchst Nutzlose, durchaus Formelle, mithin höchst Leere. Wenn dies nicht Entweihung des Edelsten der Menschheit, der Künste, der Gaben, des Gefühls, der Vernunft heißt, so kenne ich keine." (Kalligone 3. T. XIV.)

zwei classischen Sprachen des Alterthums bestätigt wird; hier, wo von der Häßlichkeit die Rede war, können wir auf eine ähnliche Bestätigung hinweisen, die unserer eigenen Sprache angehört. Der Wortbedeutung nach ist „häßlich" offenbar das, was „Haß erregt", oder „verdient". Der eigentliche Gegenstand des Hasses ist aber das Schlechte. Die deutsche Sprache betrachtet folglich die Schlechtheit und die Häßlichkeit als, objectiv und der Sache nach *(in subiecto)*, identisch: sie geht von dem Gedanken aus, daß die nämliche Beschaffenheit, durch welche das Ding „schlecht" ist, es auch „häßlich" macht. Ist aber dem also, dann muß auch der Gegensatz der Häßlichkeit, die Schönheit, objectiv und der Sache nach identisch seyn mit dem Gegensatze der Schlechtheit, mit der Gutheit. Und wenn der Gegensatz der Schönheit angemessen bezeichnet wird durch das Wort, welches ihn für „des Hasses werth" erklärt, dann muß der Schönheit selber kein Begriff so nahe liegen wie „der Liebe würdig". *Contrariorum contraria est conditio.*

Zweites Kapitel.

Die kalleologische Rangordnung der Wesen. Ueber die Frage vom Ideal der Schönheit.

§. 1.

Die Rangordnung der Dinge in Rücksicht auf ihre Schönheit.

I.

Basilius der Große und Gregor von Nyssa über die Schönheit Gottes. Das Princip nach welchem sich der kalleologische Rang der erschaffenen Dinge bestimmt, und Folgerungen daraus. Die zwei schönsten unter allen Geschöpfen Gottes; der kalleologische Rang der übrigen Verklärten unbestimmbar.

135. Die weise Frau aus Mantinea habe ihn belehrt, so hörten wir früher den Socrates erzählen, daß Eros, die Liebe, nichts weniger als schön sey; die Schönheit vielmehr den Vorzug dessen bilde, worauf sich die Liebe richtet. In Rücksicht auf den endlichen Geist, namentlich in der rein natürlichen Ordnung, hat dieser Gedanke ohne Zweifel seine Wahrheit: aber nicht mehr, wenn es sich um „jenen gewaltigen Geist" handelt, der, um mit St. Augustin zu reden, „nicht durch Schlechtigkeit hoch zu stehen trachtet, sondern hoch steht weil er überreich ist an Gutheit" [1].

[1] . . . non malitia sublimis esse vult, sed bonitate sublimis est. Aug. de catechiz. rud. c. 4. n. 7.

Von ihm steht geschrieben, daß er „die Liebe" ist: und er ist doch zugleich eben so sehr die wesenhafte Schönheit. „Die wahre Schönheit," schreibt Basilius der Große, „die liebenswürdigste Schönheit, aber nur reinen Herzen sichtbar, das ist jene welche den ewig Seligen umgibt" 212). „Kein Mensch ist so stumpfsinnig," setzt Gregor von Nyssa hinzu, „um nicht von selbst einzusehen, daß die wesenhafte, die erste, die allein wahre Schönheit und Gutheit und Klarheit niemand anders seyn kann als Gott, der Herr aller Dinge" 213). Der Satz, den uns in diesen Worten das herrliche Brüderpaar aus Cäsarea als ausgemachte Wahrheit bezeichnet, ist uns in den Aussprüchen anderer Weisen, aus dem heidnischen sowohl als aus dem christlichen Alterthum, schon vielfach begegnet. Derselbe ergibt sich zugleich mit Evidenz aus der Definition, die wir als das Resultat unserer Untersuchung aufgestellt haben. Sind Schönheit und Gutheit objectiv und der Sache nach eine und dieselbe Beschaffenheit des Dinges, nur verschieden je nach der Beziehung des Letzteren zum vernünftigen Geiste, dann muß offenbar der absolut Gute, der allein durch sich Gute, der Urquell alles Guten, auch der absolut Schöne, der allein durch sich Schöne, der Urquell alles Schönen, — dann muß Gott, die wesenhafte Gutheit, auch die wesenhafte Schönheit seyn. Wir werden im nächsten Kapitel ausführlicher auf diese Wahrheit zurückkommen.

Eine Vergleichung nun zwischen der Schönheit Gottes und der seiner Geschöpfe ist nicht möglich. Denn der Unendliche läßt sich mit endlichen Maaßen nicht messen, der allein durch sich selber Schöne nicht mit dem, was von ihm nicht nur die Schönheit, sondern schlechthin das Seyn hat, sich zusammenhalten, die wesenhafte Schönheit sich nicht auf Eine Linie stellen mit Wesen, welche nicht die Schönheit selbst sind, sondern nur ein größeres oder geringeres Maaß erschaffener Schönheit besitzen. Dagegen können wir allerdings nach einer Rangordnung der schönen Dinge fragen, insofern wir nur das Erschaffene im Auge haben. Und die Antwort auf diese Frage wird, dem Begriffe der Schönheit entsprechend, zunächst im Allgemeinen diese seyn müssen: Je größer die Fülle innerer Gutheit ist welche ein Wesen besitzt, desto schöner ist es.

136. Es lassen sich indeß hier noch einige nähere Bestimmungen geben.

Wie wir früher (104 ff. S. 141 ff.) nachgewiesen haben, daß alles Schöne, eben insofern es schön ist, in thatsächlicher Uebereinstimmung steht mit der Wesenheit Gottes, so können wir, nach dem in der vorigen Nummer Gesagten, jetzt diesen Satz umkehren. Ist nämlich Gott die Schönheit selbst, dann muß alles außer ihm Seyende genau in sofern schön seyn, als es an seiner Schönheit und Gutheit Theil nimmt, als es ihm ähnlich ist. Das schönste unter den nicht absolut schönen Dingen

wird mithin dasjenige seyn, welches von der freigebigen Hand Gottes das reichste Maaß innerer Gutheit empfangen hat, welches darum dem absolut Schönen am nächsten steht: wenn man anders sich dieses Ausdruckes bedienen kann, wo der Abstand immer unendlich bleibt. Und darum muß denn offenbar die Schönheit der vernünftigen Natur hoch über jener der bloß körperlichen stehen; darum muß die Schönheit der reinen Geister, *insofern wir von der übernatürlichen Ordnung absehen*, vollkommener seyn als die menschliche; darum muß die Schönheit dem männlichen Geschlechte in höherem Maaße eigen seyn, als dem weiblichen; darum muß die Schönheit der animalischen Ordnung jene der vegetabilischen übertreffen, und diese wieder den Vorrang behaupten vor der Ordnung der anorganischen Dinge. In besonderer Rücksicht auf die mit Vernunft begabten Wesen aber, wird die Schönheit in der ethischen Ordnung in weit höherer Vollendung erscheinen als in der intellectualen; es wird die Schönheit der übernatürlichen Ordnung ungleich viel höher stehen als jene der natürlichen, so wie endlich die Schönheit der im ewigen Leben bereits vollendeten Natur die Schönheit eben derselben weit übertreffen muß, solange sie noch, im Zustande der Bewährung, ihrer Vollendung harrt.

137. Das sind allgemeine Grundsätze. Handelt es sich hingegen darum, in Rücksicht auf individuelle Naturen den kalleologischen Rang zu bestimmen, so sind nur zwei Sätze gewiß. In unvergleichlicher Schöne, erhaben, nicht nur wie es im Psalm von ihr heißt über die Kinder der Menschen, sondern schlechthin über Alles was nicht Gott ist, thront zur Rechten des Vaters jene menschliche Natur, welche der Sohn Gottes um unseres Heiles willen angenommen. Die erste Stelle nach ihrem Sohne aber, in einer Fülle der Reinheit und Heiligkeit die nur Gott zu denken vermag[1], in einer Schönheit darum, die außer Gott kein Wesen wie sie es verdient zu lieben, deren Wonne keine Creatur zu erschöpfen im Stande ist, nimmt die Jungfrau ein „voll der Gnade", die Gebenedeite unter den Weibern, welche „den gebar der sie erschaffen, und anbetete den sie geboren". „Die Erstgeborene vor aller Creatur" nennt sie die Kirche, „durch die am Himmel ein nie versiegend Licht aufging"; mit Sternen gekrönt, den Mond unter ihren Füßen, mit der Sonne angethan, sah sie der Seher des neuen Bundes; Alles das ist wenig, denn es ist menschlich. Sie hat die Sonne des Himmels mit der Wolke des Fleisches umkleidet, spricht der Kirchenlehrer von Clairvaux, dafür umkleidet die Sonne des Himmels sie mit dem Vollglanze ihrer eigenen Schönheit[2].

---

[1] Pius IX. in der dogmatischen Bulle *Ineffabilis Deus*, vom 8. Dec. 1854.

[2] *Valde decora* „überaus schön", *tota formosa*, *tota pulchra* „vollkommen schön", *quasi aurora valde rutilans, gloriosa, super omnes speciosa*, „in goldenem

Unter den übrigen verklärten Bewohnern des Himmels eine Stufenfolge anzugeben, steht uns nicht zu. Gott hat uns den höheren oder niederen Grad der Heiligkeit und der ihr entsprechenden Glorie seiner Auserwählten verborgen. Was die Engel betrifft, so stehen sie zwar, wie wir gesagt haben, in der natürlichen Ordnung höher als der Mensch: aber die Vertheilung der übernatürlichen Gaben hat die göttliche Weisheit an dieses Gesetz nicht gebunden. Durch die Gnade erhebt sie Menschen über die Engel, und in Folge dessen werden dann die Letzteren von jenen auch an Schönheit übertroffen. „Menschen und Engel bilden im ewigen Leben nicht zwei geschiedene Gemeinden, sondern Eine: denn Aller gemeinsame Seligkeit ist, Gott in Liebe anzuhangen." So lehren St. Augustin und der heilige Thomas 214).

II.

Die von Schiller, Goethe und Anderen vertretene Lehre, daß das weibliche Geschlecht, was die Schönheit betrifft, vor dem männlichen den Vorrang habe, stimmt mit der Wahrheit nicht überein. Plato, Aristoteles, Huarte, Thomas von Aquin.

138. Unter den Gedanken durch welche wir vorher (136) den kalleologischen Rang der verschiedenen Klassen von Wesen characterisirt haben, steht namentlich Einer mit den Anschauungen verschiedener Koryphäen der Neuzeit in geradem Gegensatz.

„Die Klarheit und Harmonie des Wesens", schreibt, von Schiller redend, Gervinus, „ist überall das edle Ziel, wohin der Dichter die Menschheit weist; und wie er dem Menschen das Leben der Götter von dieser Seite preist, so dem Manne das Weib. Nicht nur der weiblichen Form ist in den Ansichten Schillers, Humboldts und Burdachs das Element der Schönheit vorzugsweise eigen, sondern auch geistig steht das Weib in jener Harmonie der Kräfte, die die Bedingung der Schönheit ist, dem Manne voran, dem es sonst überall weicht. Die ‚Würde der Frauen' ist in diesem Sinne gedichtet" [1]. Wer das hier bezeichnete Gedicht liest, namentlich mit den acht Strophen der ersten Ausgabe, welche in den späteren weggelassen oder unter den Strich gesetzt sind, der kann der Ansicht seyn, daß Gervinus fast noch etwas zu wenig sagt, und es keineswegs eine Uebertreibung war, wenn an Schillers hundertjährigem Geburtstage ein Festredner die Versammlung belehrte, daß Schiller „ähnlich

---

Lichte strahlend wie die Morgenröthe, voll der Herrlichkeit, schön über Alle", heißt die Jungfrau im kirchlichen Officium; und selbst das Attribut der hypostatischen Weisheit wird ihr zuerkannt: sie ist „die Mutter der schönen Liebe".

[1] Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung (5. Aufl.) Bd. 5. S. 496 f.

wie Goethe die vollendete Menschheit, mit der ihm die Idee der Schönheit zusammenfiel, vorwaltend in der weiblichen Natur und ihrer harmonischen Thätigkeit ausgedrückt" fand[1]. Auch Lindemann berichtet in voller Uebereinstimmung hiermit: „Den Kranz des schönen Ideals legt der Dichter in der ‚Würde der Frauen' zu den Füßen des stillen weiblichen Lebens"[2]. Gleichartige Anschauungen werden mehrfach auch heute noch wiederholt. So erklärt sich z. B. Carl Lemcke in seiner „Populären Aesthetik" (S. 201) geneigt, zu vermuthen, „daß der Mann tiefer stehe als das Weib, daß er die erste, noch mehr thierische, die Frau die verbesserte Auflage sey". „Das Weib ist," heißt es bei Köstlin, „da Harmonie das Höchste des Schönen ist, dasjenige Geschlecht, in welchem die Menschheit es wirklich dazu bringt, schön zu seyn; es geht in einfacher, aber um so unmittelbarer fesselnder und siegender Schönheit des Seyns und Thuns durch die Welt. . ."[3]

139. Männer indeß deren Stimme in Fragen dieser Art ganz anderes Gewicht hat, als jene der sechs Genannten, haben nicht so geurtheilt: und die Gründe welche sie anführen, beweisen entscheidend, daß die Ansicht der Letzteren mit der Wahrheit keineswegs im Einklange steht. Nach Plato ist das männliche Geschlecht „von Natur edler, und mit einem volleren Maaße von Einsicht und geistiger Kraft ausgestattet" 215). Aristoteles betrachtet es als ausgemachte Thatsache, daß „das männliche Geschlecht von Natur aus vorzüglicher ist als das weibliche"[4]; daß

---

[1] Wildauer, Festrede zu Schillers hundertjährigem Geburtstag (Innsbruck 1859) S. 18.

In der That schließt das Gedicht „Würde der Frauen" in der ersten Ausgabe mit folgenden Strophen:

Aus der Unschuld Schooß gerissen,
Klimmt zum Ideal der Mann
Durch ein ewig streitend Wissen,
Wo sein Herz nicht ruhen kann;
Schwankt mit ungewissem Schritte
Zwischen Glück und Recht getheilt,
Und verliert die schöne Mitte,
Wo die Menschheit fröhlich weilt.
Aber in kindlich unschuldiger Hülle
Birgt sich der hohe geläuterte Wille
In des Weibes verklärter Gestalt.
Aus der bezaubernden Einfalt der Züge
Leuchtet der Menschheit Vollendung und Wiege,
Herrschet des Kindes, des Engels Gewalt.
(Ausg. von Stuttgart, 1835, Bd. 1. S. 411.)

[2] Lindemann, Geschichte der deutschen Literatur (5. Aufl.) S. 604.

[3] Köstlin, Aesthetik (Tübingen 1869) S. 808.

[4] Arist. Polit. 1. c. 2. n. 12.

das Letztere „zwar Einsicht besitzt, aber sehr geringe“ [1]; daß „auch das Weib von edlem Character seyn kann, im Allgemeinen indeß doch weniger sittliche Tüchtigkeit, als der Mann, besitzt“ [2]. Eben auf solche Ueberzeugungen gründete sich ohne Zweifel die für das weibliche Geschlecht bei den Alten gebräuchliche Bezeichnung *sexus sequior*, d. h. das seiner natürlichen Ausstattung und darum dem Range nach zweite, das mindere Geschlecht. „Das Weib“, schreibt etwas derb ein Aesthetiker der Neuzeit, der sonst nicht sehr mit uns übereinzustimmen pflegt, „das Weib ist undeutlich, wie halbverwischte Schrift, an Leib und Seele“ [3].

Aber vernehmen wir auch Vertreter der christlichen Wissenschaft. „In Folge der natürlichen Beschaffenheit seines Gehirns“, schreibt der spanische Arzt und Philosoph Juan Huarte, „besitzt das Weib für ein bedeutendes Maaß geistiger Anlage, oder für tiefes und gründliches Wissen, nicht die nothwendige Empfänglichkeit.“ Und an einer anderen Stelle: „Insofern nur die ihrer Natur eigenthümliche Beschaffenheit in Betracht kömmt, kann bei Frauen von Tiefe der Auffassung nicht die Rede seyn, und ihre geistige Anlage schließt jede Art von wissenschaftlicher Thätigkeit aus. Sie verstehen nur mit einer gewissen anscheinenden Gewandtheit zu reden, wo es sich um Dinge handelt die leicht aufzufassen, und nicht von Bedeutung sind. Es ist darum vollkommen gegründet, wenn die Kirche es untersagt, daß ein Weib jemals Beicht höre, oder lehrend auftrete [4]: denn einsichtige Verständigkeit und gesetzmäßiges Vorgehen sind ihnen vermöge ihres Geschlechtes fremd“ [5].

Ganz in demselben Sinne hatte bereits dreihundert Jahre vor Huarte Thomas von Aquin sich ausgesprochen. „Das Weib steht von Natur aus an Werth und Würde dem Manne nach: wie denn, nach Augustin, das active Princip immer vor dem passiven den Vorrang hat. Das Weib ist von Natur aus dem Manne untergeordnet, weil dieser von Natur aus ein höheres Maaß von Einsicht und Urtheil besitzt“ 216). Und diese Unterordnung hat ihren Grund nicht bloß, wie es nach diesen Worten und nach Huarte scheinen könnte, in der geringeren intellectuellen Befähigung des weiblichen Geschlechtes, sondern eben so sehr darin, daß dasselbe in Rücksicht auf die Anlage zu ethischer Kraft und Consequenz

---

[1] Arist. Polit. 1. c. 5. n. 6.

[2] Arist. de arte poet. ed. Buhle c. 16. vulg. c. 15. n. 3.

[3] Vischer, bei Carriere, Aesthetik (3. Aufl. Leipzig 1885) Bd. 2. S. 348. Carriere selbst tritt dagegen für die Ansicht W. Humboldts ein.

[4] Bekanntlich hat nicht die Kirche diese Einrichtung getroffen, sondern der Gründer der Kirche.

[5] Juan Huarte, Examen de ingenios para las sciencias. (En la Oficina Plantiniana, 1593.) Prohemio pag. 6. Cap. 15. pag. 250. 260. Der (nicht genannte) Druckort ist ohne Zweifel Antwerpen.

dem männlichen nachsteht. Die Seele des Mannes freilich hat nichts, wodurch sie sich von der des Weibes unterschiede 217), wie ja überhaupt die Seelen aller Menschen, von Natur aus und in dem Augenblicke wo Gott sie erschafft, einander vollkommen gleich sind. „Aber die Seele ist die Wesensform des Leibes, und sie hat unter ihren Vermögen auch solche, die ihre Thätigkeiten mittelst leiblicher Organe vollziehen. Und diese Thätigkeiten", insbesondere die sensitiven, „haben ihre Bedeutung auch für jene Thätigkeiten, welche die Seele nicht durch leibliche Organe setzt, für das höhere Erkennen und Streben nämlich: denn das erstere vollzieht sich nur mit Hülfe der Sinnesbilder, und auf das Wollen anderseits haben die Regungen des niederen Strebevermögens ihren Einfluß. Weil nun bei dem Weibe die leibliche Organisation schwach ist und nachgiebig, daher kömmt es, daß das Weib Alles wofür es sich entscheidet, nur mit geringer Entschiedenheit festhält. Es gibt freilich in diesem Punkte Ausnahmen, aber sie sind selten; wie es in dem Buche der Sprüche heißt: ‚Ein Weib mit starkem Herzen, wer mag es finden?' Weil nun, was unbedeutend und ohne Bestand ist, so angesehen wird, als ob es gar nicht da wäre, darum sagt Aristoteles, man pflege bei dem Weibe von Selbstbeherrschung nicht zu reden: indem man nämlich von der Anschauung ausgeht, daß ihnen, Ausnahmen abgerechnet, die Entschiedenheit der Ueberzeugung und die Festigkeit des Wollens fehlt, und sie sich leicht vom Gefühle leiten lassen" [1]. Denselben Gedanken finden wir noch an drei anderen Stellen wiederholt [2].

Es steht also, das dürfte hiernach wohl anerkannt werden müssen, das weibliche Geschlecht dem männlichen nach, zunächst in Rücksicht auf die leibliche Organisation, insofern diese im Weibe weniger dazu angethan ist, den vorzüglicheren, edleren Aufgaben der mit Vernunft ausgestatteten Seele zu dienen und sie zu fördern; in Folge hiervon aber steht es ihm nothwendig auch nach in Rücksicht auf intellectuelle Begabung, so wie auf die natürliche Anlage für die Ziele der ethischen Ordnung. Mit anderen Worten: das weibliche Geschlecht besitzt von Natur aus, dem männlichen gegenüber, ein geringeres Maaß innerer Gutheit; es steht, in Rücksicht auf thatsächliche Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, minder hoch als der Mann. Die innere Gutheit, oder die thatsächliche Uebereinstimmung mit dem vernünftigen Geiste, ist nun aber, objectiv und der Sache nach, mit der Schönheit identisch. Der Mann von Stagira urtheilte mithin ganz richtig, da er den Satz aussprach: „Je voller das Maaß von Anlage und Energie ist, das einem Wesen

[1] Thom. S. 2. 2. p. q. 156. a. 1. ad 1.

[2] Thom. in II. Dist. 21. q. 2. a. 1. ad 2. S. 2. 2. p. q. 149. a. 4. c. q. 165. a. 2. ad 1.

die Natur verliehen hat, desto höhere Schönheit tritt hervor in seinen Vorzügen und seinem Thun; darum übertrifft z. B. der Mann an Schönheit das Weib" 218).

Sollen wir noch darauf hinweisen, daß nur diese Auffassung mit der Lehre der Offenbarung harmonirt? „Der Mann ist das Bild Gottes," lehrt uns dieselbe, „und durch ihn wird Gott verherrlicht; durch das Weib hingegen wird der Mann verherrlicht. Denn nicht ist der Mann aus dem Weibe hervorgegangen, sondern das Weib aus dem Manne; und nicht des Weibes wegen ward der Mann erschaffen, sondern des Mannes wegen das Weib" (1. Cor. 11, 7—9). Mit anderen Worten: „Wie Gott der Ursprung und der Zweck der gesammten Schöpfung ist, so bildet den Ursprung und den Zweck des Weibes der Mann"[1]. Wer denken gelernt hat, der dürfte unschwer erkennen, daß mit dieser Wahrheit die Ansicht der früher genannten Dichter und Gelehrten sich keineswegs in Einklang bringen läßt.

140. Man wolle uns übrigens nicht mißverstehen. Wir haben lediglich die eben noch bezeichnete Ansicht im Auge, nach welcher das weibliche Geschlecht, als Solches, von dem Urheber der Natur das vollere Maaß von Schönheit als Mitgift erhalten haben soll. Die Wahrheit dieses Satzes ist es, die wir in Abrede stellen; insofern es sich um von der Natur gegebene, angeborne, von dem ethischen Thun des Einzelnen unabhängige Schönheit handelt, nimmt unseren Beweisen zufolge der Mann die erste Stelle ein. Damit ist offenbar keineswegs gesagt, daß nicht manche Einzelne sich vor vielen Männern durch Tugend und edlen Sinn auszeichnen, somit, von der Gnade Gottes unterstützt, durch ihr freies Thun sich eine höhere Schönheit erringen kann: noch auch, daß nicht Viele, und selbst auch sehr Viele dieses können. Die Kirchengeschichte lehrt ja unwidersprechlich, daß sie es wirklich gethan.

Und wenn Huarte uns sagte, „es könne bei Frauen von Tiefe der Auffassung nicht die Rede seyn, und ihre natürliche Anlage schließe jede Art von wissenschaftlicher Thätigkeit aus", so setzte dieser Gelehrte selber ausdrücklich hinzu, das gelte, „insofern die der weiblichen Natur eigenthümliche Beschaffenheit in Betracht komme", oder wie er zwanzig Zeilen

[1] Vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae. Thom. S. 1. p. q. 93. a. 4. ad 1.

Mit den Worten, „der Mann ist das Bild Gottes", will der Apostel nicht etwa dem weiblichen Geschlechte diesen Rang absprechen; er will nur sagen, daß in dem Bilde Gottes, insofern es in dem Manne hervortritt, sich ein minder wesentlicher Zug findet, welchen dieses Bild im Weibe nicht hat: jener nämlich, den wir eben mit den Worten des heiligen Thomas angedeutet haben. „*Quantum ad aliquid secundarium* imago Dei invenitur in viro, secundum quod non invenitur in muliere," sagt Thomas unmittelbar vor dem zuletzt angeführten Satze.

früher sich noch bestimmter ausdrückt, „insofern nicht eine übernatürliche Gnadengabe sie befähige, redend und lehrend aufzutreten". Mußte ja schon das Wirken der großen Frau, welche eben damals ihr Vaterland und das seinige durch die Tiefe ihrer Weisheit wie durch die Großartigkeit ihrer Unternehmungen verherrlichte[1], ihn darauf hinweisen, daß der Urheber der Natur nicht an die Gesetze gebunden ist die er selber in sie gelegt hat, und darum, so oft es ihm gefällt, „das Thörichte der Welt auserwählen" und mit dem Lichte seines Geistes erfüllen kann, „um die Weisen zu beschämen"[2].

Ueberdies — das ist eine zweite Rücksicht, durch welche sich das Gesagte näher bestimmt — überdies bezieht sich unsere Widerlegung einzig auf den Zustand der Bewährung, in welchem sich diesseit des Grabes die Menschheit befindet, nicht auch auf den der einstigen Vollendung im ewigen Leben; ausschließlich von jenem sprechen ja auch unsere Gegner. Im Zustande der Vollendung am Throne Gottes wird die gegenwärtige Abhängigkeit der Seele von dem Leibe der ihr gehört, in keiner Weise mehr bestehen: „es wird vielmehr umgekehrt", lehrt wieder Thomas von Aquin, „die ganze Beschaffenheit des Leibes sich nach der geistigen Kraft der vernünftigen Seele und ihrem Werthe richten. Je nach der verschiedenen Größe der Verdienste wird darum die Seele des Einen die eines Anderen an Würde übertreffen, und der Leib des Einen den des Anderen an Schönheit. Somit wird dann die Verschiedenheit des Geschlechtes in

---

[1] Die heilige Theresia schied aus diesem Leben im Jahre 1582, und um dieselbe Zeit starb auch Huarte.

[2] 1. Cor. 1, 27.

Unserer Lehre, daß hohe ethische Vorzüge und hervorragende Tugend natürgemäß dem weiblichen Geschlechte ferner liegen, als dem männlichen, gibt in ihren liturgischen Formularien mehrfach auch die Kirche Ausdruck. So, wenn sie für die Feste von zwei vorzugsweise heldenmüthigen Jungfrauen, der heiligen Agnes nämlich und der heiligen Agatha, jene Psalmen vorschreibt, welche sonst an den Festen von Blutzeugen aus dem männlichen Geschlechte gesungen werden; wenn sie an dem Feste der Ersteren in ihrem Gebete sagt: „Omnipotens sempiterne Deus, qui *infirma mundi* eligis, ut fortia quaeque confundas", an jenem der Zweiten und anderer Märtyrinnen aber: „Deus, qui inter cetera *potentiae tuae miracula etiam in sexu fragili* victoriam martyrii contulisti"; wenn sie den Hymnus für das Fest heiliger Frauen mit den Worten beginnt:

Fortem *virili* pectore
Laudemus omnes feminam,

und an Gedächtnißtagen des Martyriums von Jungfrauen den Chor singen läßt:

Haec enim palmae duplicis beata
Sorte, dum gestit *fragilem domare*
Corporis sexum, domuit cruentum
Caede tyrannum.

dieser Beziehung keinen Unterschied mehr begründen" 219). Analoges haben wir vorher in Rücksicht auf die Schönheit der Engel und der verklärten Menschen gesagt. Allein das von dem Einzelnen mit der Gnade Gottes erworbene Verdienst ist es, was im ewigen Leben den Ausschlag gibt, oder „die Liebe welche niemals aufhört".

§. 2.

Ueber die Frage vom Ideal der Schönheit.

Nach Schiller und Anderen soll „der Mensch das höchste Ideal der Schönheit" seyn. Entwickelung des Begriffs, der sich mit dem Worte „Ideal" verbinden läßt; Bestimmung desselben nach Aeußerungen von Schiller und Cicero. In welchem Sinne das Wort niemals gebraucht werden könne. Widerlegung der oben bezeichneten Lehre. Eine verwandte, gleichfalls unrichtige Lehre anderer Aesthetiker.

141. In noch entschiedenerem Widerspruch mit der Wahrheit, als die im zweiten Artikel des letzten Paragraphen zurückgewiesene, steht eine andere Lehre, welche mit jener die Vertreter und den Ursprung gemein zu haben scheint. Schiller gibt derselben Ausdruck, wenn er in dem lyrischen Spiele „Die Huldigung der Künste" eine dieser Letzteren, die Poesie, ihre Autocharacteristik mit diesen Worten beschließen läßt:

> Doch Schön'res find' ich nichts, wie lang' ich wähle,
> Als in der schönen Form die schöne Seele.

Mit anderen Worten, in der nüchternen Sprache der Wissenschaft: „Der Mensch in seiner vollkommensten Erscheinung ist das höchste Ideal der Schönheit". So schreibt wenigstens Wilhelm Esser, der, wie er selbst andeutet, in seiner Lehre über die Schönheit und die Kunst vorzugsweise den Grundsätzen Lessings und Schillers folgt; und er fügt hinzu, dieselbe Ueberzeugung, daß der Mensch das höchste Ideal der Schönheit, sey auch bei den Griechen die herrschende gewesen[1]. Erinnern wir uns aber, wie wir früher einen Festredner zu des Dichters hundertjährigem Geburtstage berichten hörten, daß Schiller, „ähnlich wie Goethe, die vollendete Menschheit, mit der ihm die Idee der Schönheit zusammenfiel, vorwaltend in der weiblichen Natur und ihrer harmonischen Totalität ausgedrückt" fand; erinnern wir uns, wie in Uebereinstimmung hiermit Lindemann uns erzählte, „den Kranz des schönen Ideals habe Schiller zu den Füßen des stillen weiblichen Lebens niedergelegt"[2]: so verwandelt sich der nach Schiller und Lessing von Esser gegebene Satz, be-

[1] Esser, Psychologie (1854) §. 109. S. 470; vgl. S. 465.
[2] Oben, N. 138. S. 182 f.

stimmter ausgedrückt, in diesen anderen: „Das höchste Ideal der Schönheit ist das Weib in ihrer vollkommensten Erscheinung.“ In der That bildet der Gedanke den die vorher aus der „Huldigung der Künste“ angeführten Verse enthalten, ein Compliment das sich an eine Frau richtet[1].

In dieser Fassung freilich erscheint der Satz schon durch dasjenige verurtheilt, was wir im ersten Paragraphen dieses Kapitels (139. S. 183 ff.) gesagt haben. Um dagegen den Werth desselben in seiner allgemeineren Form entsprechend beleuchten zu können, nach welcher „der Mensch in seiner vollkommensten Erscheinung“ das höchste Ideal der Schönheit bilden soll, müssen wir zunächst feststellen, was der Ausdruck „Ideal“ bedeutet.

142. Einzelne Stellen gerade in Schillers Werken sind ganz geeignet, uns für diesen Zweck zu dienen. Die Aufforderung zunächst:

Fliehet aus dem engen dumpfen Leben
In des Ideales Reich[2],

setzt offenbar voraus, daß die Welt der Ideale eine andere ist, als die wirkliche in der wir uns bewegen, und überdies, daß sie eine bessere ist, eine erstrebenswerthere, eine schönere, eine mehr beseligende. Diesen Gedanken bestätigt eine Strophe aus einem anderen Stücke:

Erloschen sind die heitern Sonnen
Die meiner Jugend Pfad erhellt,
Die Ideale sind zerronnen
Die einst das trunkne Herz geschwellt;
Er ist dahin, der süße Glaube
An Wesen die mein Traum gebar,
Der rauhen Wirklichkeit zum Raube
Was einst so schön, so göttlich war[3].

Die „rauhe Wirklichkeit“ steht also tief, überaus tief unter jener Sphäre in welcher die Ideale leuchten. Die Zuversicht, einst in ihren thatsächlichen Besitz zu gelangen, sie zu erringen und festzuhalten, begeisterte den Jüngling zu freudigem Streben, zu den kühnsten Entwürfen; aber es war nur ein schöner Traum: die Erwartung bleibt unerfüllt,

Und immer stiller wird's und immer
Verlass'ner auf dem rauhen Steg;
Kaum wirft noch einen bleichen Schimmer
Die Hoffnung auf den finstern Weg.

---

[1] Das lyrische Spiel Schillers ist der Erbprinzessin von Weimar, Maria Paulowna, Großfürstin von Rußland, gewidmet, und wurde zu ihrer Begrüßung am 12. November 1804 auf dem Hoftheater zu Weimar aufgeführt.

[2] Schiller, Das Ideal und das Leben. [3] Schiller, Die Ideale.

Was haben wir uns hiernach unter „Idealen" zu denken? Erscheinungen, — seyen es nun Personen, Zustände, Lagen, Beziehungen, Thatsachen, Eigenschaften, Vorzüge, — von den gleichnamigen Erscheinungen wie sie „die rauhe Wirklichkeit" umschließt, der Art und dem Wesen nach nicht verschieden, aber von ganz anderer Vollendung, in einer Gestaltung, viel vollkommener, viel höher, viel reiner, viel edler, viel schöner, viel beglückender als jene ist, in welcher „das enge dumpfe Leben" sie aufzuweisen hat.

Zu dem gleichen Resultate gelangen wir, wenn wir einige Sätze in einer kleinen Schrift Cicero's ins Auge fassen, in welcher er dem Marcus Brutus das Ideal der oratorischen Beredtsamkeit zeichnen will. Cicero versteht unter diesem, wie er selbst sagt, „die Beredtsamkeit in ihrer vollendetsten Gestalt" 220); „ein vor der Anschauung des Geistes stehendes Bild derselben, dem nichts mehr abgeht" 221); „jene Weise der Beredtsamkeit, die keiner Vervollkommnung mehr fähig ist, welche darum als die vorzüglichste, als die vollendetste gelten muß" 222). Und ein Ideal im Allgemeinen ist ihm „dasjenige, über das hinaus es (in derselben Art) nichts Besseres geben kann" 223).

Eingehender, als in diesen kurzen Worten, erklärt Cicero seinen Gedanken etwas später. „Schöner, als irgend welche schöne Erscheinung, ist immer das Urbild, das in jener, wie in dem Portrait das Original, nachgebildet ist. Dieses Urbild ist keinem Auge sichtbar, kein Ohr vernimmt es, es wird von keinem unserer Sinne erfaßt: nur der denkende Geist entwirft es und schaut es. Vollendetere Gebilde als jene des Phidias, vollendetere Werke der Malerei als die früher erwähnten, sind auf der ganzen Erde nicht zu sehen: aber unser Geist kann sich schönere denken. Und als Phidias seinen Jupiter arbeitete, oder seine Minerva, da schaute er nicht auf irgend ein sichtbares Wesen, um dieses nachzubilden: sondern in seiner Seele trug er ein Ideal von hoher Schönheit; auf dieses hielt er sein Auge unverwandt gerichtet, von diesem war er bemüht, mit seiner Künstlerhand das Abbild herzustellen" [1].

Bilden wir nach diesen Angaben den allgemeinen Begriff des Ideals, so ergibt sich etwa diese Definition: „Das Ideal eines Dinges ist ein vom Geiste gedachtes Ding der gleichen Art, welches die demselben eigenen Vorzüge in ungewöhnlicher, überaus hoher Vollendung besitzt." Es war ein Ideal in diesem Sinne, das Ideal eines Bildes der heiligen Jungfrau, das vor dem Geiste des sinnigen Novalis stand, da er die bekannten Worte schrieb:

Ich sehe dich in tausend Bildern,
Maria, lieblich ausgedrückt:

[1] Cic. Or. c. 2. n. 8. 9.

Doch kein's von allen kann dich schildern
Wie meine Seele dich erblickt;
Ich weiß nur, daß der Welt Getümmel
Seitdem mir wie ein Traum verweht,
Und ein unnennbar süßer Himmel
Mir ewig im Gemüthe steht.

143. Die eben gegebene Definition des Ideals entspricht ganz dem Begriffe, den wir vorher auch Schiller mit dem Worte verbinden sahen. Aber warum, fragt man vielleicht, erklären wir das Ideal nicht lieber als dasjenige Ding, welches die seiner Art entsprechenden Vorzüge in absoluter Vollendung besitzt, das heißt in jenem Grade der Vollendung, über welchen hinaus sich kein höherer denken läßt? Verschiedenen der angeführten Gedanken Cicero's würde ja diese Definition mehr zu entsprechen scheinen, als die welche wir aufgestellt haben.

Das Letztere ist nicht unwahr. Cicero lehnt seine Auffassung, wie er selber andeutet, an Plato's Lehre von den Ideen an 224). Nach dieser gibt es nicht ein Urbild (eine „Idee“) für jedes einzelne Ding, sondern nur für jede Art von Dingen, oder für jede Ordnung. Plato dachte sich z. B. eine Idee der Tugend, eine Idee der Einsicht, eine Idee der Schönheit, deren jede ein für sich seyendes wirkliches Wesen wäre. Dieser ganz irrigen Lehre entsprach freilich der Gedanke den wir bei Cicero fanden, ein Ideal sey dasjenige, „über welches hinaus es in derselben Ordnung nichts Besseres geben könne“, oder „das keiner Vervollkommnung mehr fähig sey“. Aber wenn wir in diesem Sinne Alles auslegen wollten was Cicero in den angeführten Sätzen sagt, — während er selbst keineswegs so consequent verfährt, — so würden wir seiner Darstellung einen Begriff des Ideals entnehmen der philosophisch ganz unzulässig wäre, nämlich den vorher erwähnten: Das Ideal eines Dinges ist ein Ding der gleichen Art, welches die der Letzteren entsprechenden Vorzüge in der absolut höchsten Vollendung besitzt.

Warum wäre dieser Begriff philosophisch unzulässig? Weil, außer Gott, kein Wesen gedacht werden kann, welches einen Vorzug in der absolut höchsten Vollendung besäße. Das absolut Vollendete, jener Grad der Vollendung über den hinaus sich kein höherer denken läßt, findet sich ausschließlich in Gott. Je mehr sich ihm ein erschaffenes Wesen nähert, desto höher steht es an Gutheit, desto vollendeter ist es; aber der Abstand zwischen Gott und dem von ihm Gemachten bleibt immer unendlich groß: ohne Ende kann darum ein Wesen ihm an Vollendung näher rücken, es erreicht ihn dennoch nie; es kann immer wieder ein anderes Wesen gedacht werden, das an Vollendung höher steht als das vorausgehende 225).

144. Müssen wir hiernach jene Definition festhalten, welche wir am Schlusse der vorletzten Nummer ausgesprochen haben, so bezeichnet

offenbar der Ausdruck „das Ideal" keineswegs eine bestimmte, genau abgegränzte und feststehende Norm, sondern etwas durchaus Veränderliches. Denn die „ungewöhnliche, überaus hohe Vollendung", in welcher an einem Ideale die Vorzüge der Art zu der das ihm entsprechende Ding gehört, hervortreten sollen, bildet ein ganz unbestimmtes Maaß, das mehr und weniger Grade umfassen kann, und darum nothwendig nicht nur je in den verschiedenen Geistern ein anderes ist, sondern auch in jedem einzelnen Geiste beständigen Schwankungen unterliegt.

Eben deßhalb durften wir auch in unserer Definition die Worte „ein vom Geiste gedachtes Ding" nicht weglassen. Denn wirklich seyn, existiren, kann nur dasjenige, was volle, genau abgegränzte Bestimmtheit hat. Darum können denn auch wirklich seyende Dinge, historische Personen, als „das" Ideal der Art oder Ordnung welcher sie angehören, niemals bezeichnet werden; auf sie läßt sich der Ausdruck nur in einem uneigentlichen Sinne anwenden, und deßhalb nur mit dem unbestimmten Artikel. So kann man allerdings z. B. den Abraham „ein" Ideal des Gehorsams und des Glaubens nennen, oder den Job „ein" Ideal der Geduld, oder den heiligen Vincenz von Paul „ein" Ideal eines Priesters; aber in Verbindungen dieser Art hat das Wort nicht die vorher definirte Bedeutung, sondern es soll mit denselben nur gesagt seyn, daß solche Personen jenem Bilde von „überaus hoher Vollendung" das der Geist sich entwirft, besonders nahe kommen, es gewissermaßen zu erreichen scheinen, und darum der Bewunderung werth, und als wahre Muster der Nachahmung zu betrachten sind.

145. Wenden wir uns jetzt zu jener Lehre neuerer Aesthetiker zurück, welche uns nöthigte, auf die hiermit abgeschlossene Erörterung einzugehen. Es war das der Satz, „der Mensch in seiner vollkommensten Erscheinung sey das höchste Ideal der Schönheit". Der Superlativ „in seiner vollkommensten Erscheinung" kann nach dem vorher (143) Gesagten, wenn der Begriff nicht philosophisch unzulässig seyn soll, nur den Sinn haben: „der Mensch in überaus vollkommener Erscheinung". Was haben wir uns aber unter dem Ausdrucke „das Ideal der Schönheit" zu denken? Der gegebenen Definition (142) zufolge kann derselbe nichts Anderes bedeuten, als „eine ungewöhnliche, überaus hohe Fülle von Schönheit welche der Geist sich denkt"; mit anderen Worten, „das Ideal der Schönheit" ist soviel als „der Begriff einer äußerst hohen Fülle von Schönheit". Das ist offenbar etwas Abstractes, das für sich, und außerhalb des Geistes der es gerade denkt, nicht nur nicht wirklich ist, sondern auch nicht wirklich seyn kann; denn einem abstracten Begriffe wirkliches, selbständiges Daseyn zu geben, das vermag selbst die Allmacht des Schöpfers nicht. „Der Mensch" dagegen „in überaus vollkommener Erscheinung" ist ein concretes Wesen, das für sich, und unabhängig von dem den-

kenden Geiste, sehr wohl wirkliches Seyn haben kann, sobald es Gott dem Herrn gefällt, ihm Solches zu verleihen. Der Satz von dem wir reden, behauptet folglich die Identität eines möglichen concreten Wesens mit einem abstracten Begriff. Wird man Gedanken dieser Art noch eines Philosophen würdig finden wollen?

Man entgegnet uns vielleicht, wir nähmen die Sache zu genau. Die Aesthetiker um die es sich handelt, hätten nichts weiter sagen wollen, als „der Mensch in überaus vollkommener Erscheinung sey das Schönste das sich denken läßt, oder das überhaupt seyn kann". Wenn jene Gelehrten in der That beabsichtigten, diesen Gedanken auszusprechen, dann hätten sie es eben auch thun sollen; denn eine ungenaue Ausdrucksweise kann die Wissenschaft nicht anders als perhorresciren, weil sie nothwendig eine Quelle falscher Anschauungen wird. Dazu kömmt aber noch, daß der Satz in der gegebenen Fassung allerdings einen Sinn hat, aber einen solchen, der mit der Wahrheit nicht übereinstimmt. So sehr unser Geist sich an die Sinne gebunden fühlt, so beschränkt ist er doch nicht, die Schätze seiner Erkenntniß sind doch noch viel zu groß, als daß er sich nicht den Begriff einer weit höheren Fülle von Schönheit bilden sollte, einer Fülle die weit hinausliegt über jenes Bruchtheilchen, das auch die vollkommenste Erscheinung eines einzelnen Menschen in der natürlichen Ordnung umfassen kann. Das ist ein viel zu enger Rahmen für ein Bild von solcher Größe, wie „das Schönste das sich denken läßt". Oder kann unser Geist sich nicht ein äußerst vollkommenes Bild entwerfen etwa von der christlichen Familie, vom Staate, von der Kirche Gottes? und liegt in solchen Bildern nicht eine viel reichere Fülle von Schönheit, als in der noch so vollkommenen Erscheinung eines einzelnen Menschen? Wir stellen gewiß nicht in Abrede, daß der Mensch unter den sichtbaren Einzelwerken Gottes das schönste ist: aber auch in der natürlichen Ordnung bildet er doch nur einen integrirenden Theil eines schönen Ganzen, der sichtbaren Schöpfung, des „κόσμος", und das Bild dieses Ganzen ist fürwahr ein viel Schöneres, als das Bild des schönsten seiner Theile.

Diese Gedanken bleiben wahr, auch wenn man den falschen Begriff Essers von der Schönheit, welche ihm wie Schiller „die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen, der Form und des Stoffes" ist, bestehen läßt. Und wenn man durchaus nicht (wiewohl ohne allen Grund) eine moralische oder eine physische Gesammtheit, sondern nur ein Einzelding als ein Ideal anerkennen will, woher weiß denn die Philosophie, daß „die Ineinsbildung der Form und des Stoffes" sich nicht vollkommener verwirklichen läßt, als es in der auch noch so sehr vervollkommneten Erscheinung des Menschen der Fall wäre? Würden etwa nicht jene Engel höhere Schönheit besitzen, die nach Justin dem Märtyrer und anderen Kirchenvätern aus Geist und Materie bestehen sollten?

Nicht als ob wir diese Ansicht für wahr hielten: aber sicher kann Gottes Weisheit aus Geist und Stoff Wesen bilden, welche über die vollkommenste menschliche Natur weit erhaben sind.

146. In minder unwissenschaftlicher Fassung als der bisher besprochenen, sprechen andere Schriftsteller einen anderen Gedanken aus, der mit jenem offenbar die Quelle gemein hat. „Unter allen Formen der Erfahrungsgegenstände", lehrt Krug, „bietet sich uns die Gestalt des Menschen als die zur Bildung und Darstellung eines Ideals der Schönheit tauglichste an" [1]. In fast auffallender Uebereinstimmung hiermit heißt es bei Ficker: „Die Menschengestalt ist vorzüglich fähig, die Idee der absoluten Schönheit zu versinnlichen, mithin unter allen uns bekannten Naturformen die tauglichste zur Bildung und Darstellung eines Ideals der Schönheit" [2]. Daß ein wirkliches Einzelding, oder eine historische Person, immerhin als „ein" Ideal ihrer Ordnung bezeichnet werden kann, und welche Bedeutung in diesem Falle, mit dem unbestimmten Artikel, das Wort „Ideal" habe, das wurde oben (144) bereits gesagt. Die zwei angeführten Sätze enthalten darum allerdings einen richtig *ausgedrückten* Gedanken: „Insofern es sich darum handelt, eine Erscheinung vorzuführen, deren Schönheit jener hohen Fülle von Schönheit, welche der Geist sich zu denken vermag, möglichst nahe kömmt, findet sich in der sichtbaren Welt nichts für diese Aufgabe mehr Geeignetes, als die Gestalt des Menschen."

Verständlich, sagen wir, ist freilich dieser Satz: aber wir können wieder nicht anders, als ihn für unwahr halten. Jedenfalls sollte man doch nicht mit einer ganz ungegründeten Ausschließlichkeit *die Gestalt* des Menschen, sondern den Menschen in seiner gesammten Erscheinung, in seinem Leben und Handeln, als dasjenige hinstellen, worin sich eine ungewöhnlich hohe Fülle von Schönheit am geeignetsten zur Anschauung bringen ließe. Oder erschöpft etwa schon die bloße Gestalt alle Elemente der Schönheit welche die menschliche Natur fassen kann, drückt sie allein schon diese Elemente vollkommen aus? Wo tritt uns ein höheres Maaß von Schönheit entgegen, in dem Apostel Paulus, wie der heilige Lucas ihn in der Apostelgeschichte, und er selbst sich in seinen Briefen zeichnet, oder in dem Apollo des Belvedere? was ist schöner, jenes Idol einer naturalistischen Aesthetik, die medicäische Venus, oder die edle Jungfrau im Tempelhain der Diana, welche „die Unsterblichen

so manches Jahr
Von Menschen abgesondert, und so nah
Bei sich gehalten, ihre Seele

[1] Krug, Aesthetik, §. 23. [2] Ficker, Aesthetik (2. Aufl. Wien 1840), §. 19.

Der Flamme gleich in ew'ger frommer Klarheit
Zu ihren Wohnungen hinaufgezogen",

die in Folge dessen, obgleich sie ihre Befreiung daran geknüpft sieht und das Leben des Bruders, vor jedem Trugе zurückschreckt, und sich selber gestehen darf:

„Ich habe nicht gelernt, zu hinterhalten,
Noch jemand etwas abzulisten"? [1]

Aber wir gerathen bereits auf ein Gebiet, das wir hier noch nicht zu betreten haben. Im zweiten Buche werden wir genöthigt seyn, auf die Lehre von der idealen Schönheit der menschlichen Gestalt zurückzukommen.

Drittes Kapitel.

Die Schönheit Gottes, ihre Offenbarung und ihr Wiederschein.

§. 1.

Der Umstand, daß der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande die Schönheit Gottes nicht empfindet, kann die Wirklichkeit der Letzteren keineswegs in Frage stellen. Woraus sich jene Erscheinung erkläre.

147. Wenn wir im Anfange des letzten Kapitels mit Basilius von Cäsarea und seinem Bruder Gregor den Satz aussprachen, daß Gott unendlich schön, daß er die wesenhafte Schönheit sey, so war damit zunächst und an sich nichts weiter gesagt als dieses: „Gott ist der unendlich Gute, er ist die Gutheit selbst, und eignet sich darum und unter dieser Rücksicht in unendlichem Maaße, dem vernünftigen Geiste Gegenstand des Genusses zu seyn." So mußte den erwähnten Satz jeder verstehen, der unsere Definition der Schönheit (109. S. 148) vor Augen hatte.

Es kann demnach keine Einwendung gegen diese Wahrheit aus der Thatsache entnommen werden wollen, daß die meisten Menschen in der Erkenntniß Gottes und dem Gedanken an ihn, und selbst auch in dem Acte der Liebe zu Gott, nicht nur keinen hohen Genuß, sondern einfach gar keinen finden. Denn aus dieser Thatsache folgt ja keineswegs, daß Gott sich nicht eignet, dem vernünftigen Geiste der Gegenstand kalleologischen Genusses zu seyn. Der größte Prediger vielleicht der je in deutscher Sprache das Wort Gottes verkündigt hat, Berthold von Regensburg († 1272), redet in einer Predigt vor dem Volke also.

[1] Goethe, Iphigenie auf Tauris, 3, 1. 4, 1.

„Man bedient sich mitunter eines Gleichnisses, um einigermaßen zu erklären, wie schön Gott ist. Seht, was immer wir von der Schönheit Gottes je sagen könnten, das ist gerade so, wie wenn ein Kind, während es noch eingeschlossen ist im Schooße seiner Mutter, zu uns sprechen würde von all dem Großen und Herrlichen und all dem Schönen das diese sichtbare Welt umschließt: von dem lichten Glanze der Sonne und von der Sterne Pracht, von dem Werthe edler Steine und ihrem bunten Farbenspiel, von der Kraft edler Pflanzen und ihrem Duft und Wohlgeruch und ihren lieblichen Farben, von all dem Kostbaren und der reichen Zier die man aus Gold und Seide macht, von den mancherlei süßen Tönen die diese Welt hat, vom Gesange der Vögel und vom Klange des Saitenspiels, kurz von aller Zier und allem Schönen das es auf dieser Erde gibt. Gerade so unmöglich, wie einem Kinde im Mutterschooße, das noch nichts gesehen, weder Schlechtes noch Gutes, das noch nie eine Freude empfunden, so unmöglich sage ich, wie es einem solchen noch ungeborenen Kinde wäre, mit Verständniß von diesen Dingen zu reden: gerade so wenig sind auch wir fähig, mit Verständniß zu reden von der unaussprechlichen Wonne die im Himmel ist, und von dem wonniglichen Angesichte des lebendigen Gottes. Denn alle Freude die im Himmel ist, entspringt nur aus dem Glanze der ausgeht von dem Angesichte unseres Herrn; und wie alle Sterne ihr Licht von der Sonne empfangen, gerade so haben alle Heiligen und Engel, und das gesammte Heer des Himmels, ihre Zier und ihre Schönheit von Gott“ [2].

Fassen wir von dieser Stelle nur das gelungene Gleichniß ins Auge, um es, aber in einer anderen Richtung, für unseren Gegenstand zu verwenden. Das Kind im Schooße der Mutter hat noch nie den Wohlgeruch des Weihrauchs, oder den Duft der Rose empfunden; folgt daraus, daß die Rose nicht duftet, daß der Weihrauch nicht wohlriechend ist? Das Kind im Schooße der Mutter hat nie die Süße des Honigs verkostet; es kennt aus der Erfahrung vielleicht einige sehr wenige vegetative Genüsse, aber nicht jene höheren welche die Natur, die Erkenntniß der Wahrheit, die Beschäftigung mit den Erzeugnissen der Künste dem Menschen gewähren; liegt darin ein Grund, zu zweifeln, ob all dieses wirklich genußbringend ist, ob es überhaupt Angenehmes für den Menschen auf dieser Erde gibt? Um nichts gegründeter als ein solcher Zweifel, ist es aber, wenn man die Schönheit Gottes deßhalb in Frage stellt, weil der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande dieselbe gar nicht oder nur sehr unvollkommen genießen kann.

[1] Das Original dieser Stelle bei F. Pfeiffer, Berthold von Regensburg (Wien 1862), S. 389 f.

148. Bereits im zweiten Abschnitt (69. 70. S. 90 ff.) haben wir ja gesehen, daß das nothwendige psychologische Moment, durch welches die Liebe des „an sich Guten" Genuß wird, in der klaren Erkenntniß der inneren Gutheit des Gegenstandes besteht, auf welchen sich die Liebe richtet. Nun liegt aber die Wesenheit Gottes unendlich hoch über der Fassungskraft jedes erschaffenen Geistes; auch bei den reichen Aufschlüssen welche uns die Offenbarung gibt, „erkennen wir" dieselbe doch immer nur „im Spiegel und im Räthsel", und „wandeln durch den Glauben, nicht durch unmittelbares Schauen" [1]: und wie verschwindend klein ist überdies noch die Zahl solcher Christen, welche das in der Offenbarung gegebene Licht wirklich benutzen, und durch Reinheit der Seele und dauernde Vereinigung mit Gott, zu einer nur einigermaßen volleren Erkenntniß des Unsichtbaren sich erheben „der das unnahbare Licht bewohnt"! So ist es sehr begreiflich, daß für die große Vielheit mit dem Acte auch der eigentlichen Liebe zu Gott sich kein besonders fühlbarer Genuß verbinden kann.

Noch mehr begreiflich wird aber diese Thatsache, wenn man sich der zwei Rücksichten erinnern will, die wir am Ende des zweiten Abschnittes (73. S. 94 ff.) bezeichnet haben. Solange wir auf dieser Erde leben, schließt sich einerseits, weil wir Sünder sind, an jeden Act wahrer Liebe zu Gott der Ordnung gemäß der Schmerz der Reue; anderseits fordert die Liebe zu Gott, bei der angebornen Verderbtheit unseres Herzens, fort und fort Opfer von uns und die Verläugnung mancher Neigungen, und das ist, mehr oder weniger, wieder mit Schmerz verbunden. Daß Genuß und Schmerz nicht gut neben einander wohnen können, daß wenigstens die Empfindung des Genusses durch gleichzeitigen, vielleicht weit fühlbareren Schmerz vollständig verhindert zu werden pflegt, das brauchen wir wohl nicht weiter auszuführen.

§. 2.

Wie die Schönheit Gottes aufgefaßt werden könne. Ihre volle Offenbarung im ewigen Leben. Die Schönheit als Attribut des „Wortes".

149. Unter jenen drei Formeln, durch welche wir im Anfange dieses Abschnittes das Wesen der Schönheit ausgedrückt haben, erscheint namentlich die letzte geeignet, uns die Auffassung der Schönheit Gottes einigermaßen zu erleichtern. Dieser Definition zufolge ist die Schönheit eines Wesens dessen thatsächliche Uebereinstimmung mit dem ver-

[1] Videmus nunc per speculum in aenigmate. 1. Cor. 13, 12.
Per fidem enim ambulamus et non per speciem. 2. Cor. 5, 7.

nünftigen Geiste, insofern es durch diese sich eignet, demselben Gegenstand des Genusses zu seyn (111. S. 150). Was kann nun gedacht werden, das dem vernünftigen Geiste in höherem Maaße entspräche, mit ihm in vollerer Uebereinstimmung stände, als Gott?

Gott ist ja das unendlich vollkommene Urbild, das lebendige Original, welchem alle vernünftigen Geister nachgebildet sind. In seiner Wesenheit liegt das Princip, liegt der einzige Grund ihrer Gestaltung: die Gesetze seines ewigen Seyns sind es, welche das Denken jedes Geistes beherrschen, die überdies als die obersten Normen des Urtheilens und des Strebens in das innerste Wesen eines jeden unvertilgbar eingegraben sind; sein Bild ist es, das aus jedem vernünftigen Geiste wiederleuchtet, heller oder weniger hell, je nachdem sie ihm mehr oder weniger nahe stehen.

Gott ist zweitens der Schöpfer, „der Erzeuger der Schönheit" (Weish. 13, 3), aus dessen Händen nicht nur mit seiner bewunderungswürdigen Ordnung und Gesetzmäßigkeit das sichtbare Universum hervorging, sondern dem allein auch jeder vernünftige Geist es verdankt daß er ist und lebt, daß er die Fähigkeit besitzt, zu erkennen und zu lieben, und ohne dessen mitwirkende Hülfe nicht eine einzige vernunftgemäße Thätigkeit zu Stande kömmt. Er ist die unerschaffene Vernunft die niemals nicht war, die Myriaden und Myriaden vernünftiger Geister das Leben gab, deren unfaßbar reiches Erkennen sich nicht erschöpfen, deren schaffende Macht nicht ermüden würde, wenn es ihr gefiele, Millionen neuer Sphären ins Daseyn zu rufen, um sie mit neuen Myriaden unsterblicher Nachbilder ihres eigenen Wesens zu bevölkern.

Und drittens ist Gott das letzte Ziel, die Endursache aller vernünftigen Geister. Denn geschaffen wie sie sind, mit einem Vermögen zu erkennen und zu lieben, dessen Fassungsweite kein endlicher Gegenstand auszufüllen genügt, würde ihr Daseyn des Zweckes entbehren, wenn nicht die höchste Wahrheit selbst sich ihnen erschließen, nicht die absolute Fülle aller Gutheit sich herablassen wollte, von ihnen in Liebe umfaßt zu werden. Kann es in Frage kommen, ob die höchste Wahrheit und die unerschöpflich reiche Quelle alles Guten, ob der ewige Geist der nicht bloß alle Geister, sondern überhaupt Alles schuf worin nur die leisesten Spuren einer ordnenden Vernunft sich zeigen, ob das einzige Urbild Alles dessen was Geist ist und Vernunft, ob, sagen wir, dieses unergründlich hohe Wesen mit dem vernünftigen Geiste in thatsächlicher Uebereinstimmung steht?

„Was ist wundervoller," schreibt darum mit Recht Basilius der Große, „als die Schönheit Gottes, was beseligender, als der Gedanke an seine Herrlichkeit? Welches Verlangen kömmt an Stärke jener Sehnsucht gleich, die Gott in vollkommen reinen Seelen erzeugt, also daß sie in Wahrheit sprechen: ‚Mein Herz ist wund vor Liebe'? Unaussprechlich,

über jede Schilderung erhaben, ist das Licht der göttlichen Schönheit; keine Rede vermag es darzustellen, kein Ohr es zu fassen. Nennst du das Leuchten des Morgensterns, weisest du hin auf die Klarheit des Mondes, auf den Strahlenglanz der Sonne, vor der Ueberfülle *ihres* Lichtes erbleichen sie insgesammt, erscheinen dunkler vor ihr, als dem vollen Mittag gegenüber die Mitternacht, wenn kein Schimmer durch die traurig finstren Wolken bricht. Diese Schönheit faßt nicht das Auge des Fleisches, nur der Geist kann sie schauen. Wo sie aber heiligen Seelen von fern sich zeigte, da ließ sie in ihrem Herzen die Wunde verzehrender Sehnsucht zurück, also daß sie ausriefen, seufzend über dieses gegenwärtige Leben: ‚Wehe, daß meine Pilgerschaft so lange währt! es dürstet meine Seele nach Gott, dem Starken, dem Lebendigen; wann werd' ich hinaufgehen und erscheinen vor seinem Angesichte!'" [1] Denn nicht der selige Genuß der Anschauung, sondern Sehnsucht, glühendes Verlangen nach derselben, das ist freilich das nothwendige Loos des Geistes, der Gottes Schönheit einmal erkannt hat, so lange er „den Leib der Verwesung trägt, und das Haus von Erde ihn nach unten zieht".

Nicht, als ob Gott in seiner Güte nicht auch hier schon seinen Treuen einen Genuß seiner Schönheit zu Theil werden ließe. Die Geschichte der Mystik liefert uns zahlreiche Thatsachen, die das Gegentheil beweisen: eine derselben hat unserer Dichter einer schön besungen:

Von allem Schönen wählt' Amandus sich
Das Schönste nur. . . .
. . . . . .
Einst zeigete sich ihm, was keine Zung'
Aussprechen kann. „Ist das nicht Himmelreich
Und Wonne?" sprach er. „Alles Leiden mag
Die Freude nicht verdienen." Ihm erschien
Die Schönheit alles Schönen in Gestalt
Der ew'gen Weisheit. Wie der Morgenstern
Trat sie hervor, und ward zur Morgenröthe,
Zur Morgensonne. Die Unsterblichkeit
War ihre Kron'; ihr Kleid die Anmuth. Süß
Und huldreich sprach ihr Mund; und sie, sie war
Der Freuden Freude, die Allgenugsamkeit [2].

Und auch selbst abgesehen von solchen außerordentlichen unbegreiflichen Erscheinungen der Herrlichkeit Gottes vor dem Auge des noch pilgernden Geistes muß ja, seiner Natur nach, schon jeder intensivere Act eigentlicher

[1] Bas. Reg. fusius tract. resp. ad interrogat. 2. n. 1. ed. Maur. 3. p. 337.

[2] Herder. Vgl. M. Diepenbrock, „Heinrich Suso's, genannt Amandus, Leben und Schriften", S. XXI.

wahrer Liebe zu Gott dem reinen Herzen nothwendig zugleich Freude bringen. Das beweisen z. B. die Worte welche die Kirche bei der Feier des heiligen Opfers betet: „Wir sagen Dank dir ob deiner übergroßen Herrlichkeit“ [1]. Denn nur insofern er in der Thatsache der „Herrlichkeit“, d. h. der Gutheit und Schönheit Gottes Genuß findet, kann der Christ sich getrieben fühlen, ihm dafür zu danken; er findet aber in derselben Genuß und Freude nur in sofern, als er mit eigentlicher Liebe seinen Schöpfer und Erlöser liebt; denn die Liebe bewirkt, daß die Güter und Vorzüge dessen den er liebt, ihm wie seine eigenen sind. Und so hat Pallavicini gewiß nicht Unrecht, wenn er sagt, daß auserwählte Seelen, vollendet im Glauben und in der Liebe, wie vor allen jene der Mutter des Herrn, in dem Umgange mit Gott, in dem bloßen Gedanken an ihn und seine unendliche Gutheit, eine Seligkeit empfinden mußten

> Die selbst in Feuersglut das Herz mit Wonne
> Erfüllen würde [2].

150. Indeß bei alle dem konnten doch auch solche Glückliche des vollen Genusses der wesenhaften Schönheit sich nicht erfreuen, solange nicht auch für sie „der Tag der Ewigkeit angebrochen“, solange „der Morgenstern“ nicht auch „in ihrem Herzen aufgegangen war“. Den Grund haben wir vorher (148) angegeben. Auch von den heiligsten Seelen gilt ja das, was wir eine aus ihrer Mitte dort sagen hörten, daß wir nämlich auf dieser Erde „nicht im Schauen wandeln, sondern im Glauben“. Auch in ihrem Geiste bleibt die Auffassung Gottes und seiner Gutheit immer dunkel und sehr unvollständig; und selbst die Erkenntniß durch das mystische Schauen „hat ihre Gränzen, solange in diesem Leben noch die leibliche Erscheinung strahlenbrechend und trennend zwischen Gott und die Seele tritt“ [3].

Erst wo der Glaube sich in Schauen wandelt und die Hoffnung in Besitz, wo allein die Liebe dauert, erst da beginnt für solche Bevorzugte wie für alle Auserwählten der Vollgenuß der Schönheit Gottes, um die ganze Ewigkeit hindurch ein wesentliches Element, die Krone, ihrer Seligkeit zu bilden. „Der Kern der ewigen Seligkeit,“ lehrt der römische Katechismus, „oder wie man gewöhnlich sagt, das Wesentliche derselben,

---

[1] Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. (Ordo Missae, *Gloria in excelsis.*)

[2] Tal che nel fuoco faria l' uom felice.
Dante, Parad. 7. v. 18.

Vgl. Pallavicini, Del bene l. c. 40.

[3] J. Görres, Einleitung zu Heinrich Suso's Leben und Schriften von M. Diepenbrock, S. LXVIII.

besteht darin, daß wir Gott sehen, die Quelle und den Ursprung aller Gutheit und Vollkommenheit, und des Genusses seiner Schönheit theilhaftig sind" 226). Ganz dasselbe hatte Benedict XII. definirt in der dogmatischen Bulle „Benedictus Deus", welche er zu Avignon am 29. Januar 1336 erließ. Die Auserwählten, heißt es dort, „schauen die Wesenheit Gottes selbst, von Angesicht, unmittelbar: denn dieselbe zeigt sich ihnen ohne Mittel, unverhüllt, klar und offen. Und indem sie die Wesenheit Gottes in solcher Weise sehen, genießen sie dieselbe: und durch diese Anschauung und diesen Genuß sind sie wahrhaft selig, theilhaft des ewigen Lebens und der ewigen Ruhe" 227).

Es erschließt sich also vor dem Auge des vernünftigen Geistes im Zustande der Verklärung die unermeßliche „Tiefe des Reichthums der Weisheit und der Erkenntniß Gottes", der schwindelnde Abgrund des ewigen Seyns der hehren Dreifaltigkeit; es enthüllen sich vor ihm die Geheimnisse ihrer Gerechtigkeit, die großen Gedanken ihrer Alles umspannenden, Alles beherrschenden, Alles entwirrenden Vorsehung, die Schätze ihrer Gütigkeit und ihrer Liebe, die wunderbaren Wege ihrer durch nichts je zu erschöpfenden Barmherzigkeit; es umgibt ihn, ohne ihn zu blenden, das endlose Lichtmeer jener Heiligkeit, „der gegenüber der Mond seinen Glanz verliert, und die Sterne nicht mehr rein sind" [1]: mit Einem Worte, er sieht unmittelbar die unerschaffene Vernunft, und in ihr sein eigenes hohes Urbild, die Normen seines eigenen Denkens, die ewigen Gesetze seines eigenen Strebens, den unausdenkbaren Reichthum aller Vorzüge der „wesenhaften Vernünftigkeit".

Aehnlich derselben schon durch seine Natur, in höherem Sinne und in vollerem Maaße ihr Nachbild durch die übernatürliche Wiedergeburt im heiligen Geiste, dazu jetzt noch durch die unmittelbare Aufnahme der Wesenheit Gottes in sein Erkennen gewissermaßen vergöttlicht 228), befindet er sich nun aber mit dieser unerschaffenen Vernunft in der denkbar vollendetsten Uebereinstimmung: mit anderen Worten, dieselbe steht vor ihm als sein höchstes Gut, dessen Besitz seine einzige Bestimmung bildet, dessen Unendlichkeit die ganze Weite seines Strebens ausfüllt; darum ist es nicht anders möglich, als daß er ihr gegenüber von einer Liebe hingerissen werde, welche sein Herz vollständig einnimmt. Aber noch mehr. Der große Geist den er mit seiner eigenen Natur in der vollendetsten Uebereinstimmung sieht, in welchem er schon darum sein höchstes Gut erkennt, steht ihm nicht etwa gegenüber wie ein Wesen das ihn nicht kännte, das ihn keiner Beachtung werth fände, das nichts fühlte für ihn: dieser große Geist liebt ihn, und er weiß daß derselbe ihn

[1] Ecce luna etiam non splendet, et stellae non sunt mundae in conspectu eius. Iob 25, 5.

liebt, und er erkennt das mit einer Gewißheit und Klarheit, wie er es früher nie zu erkennen fähig war. Die Liebe ist also gegenseitig: zwischen Gott und der verklärten Creatur besteht eigentliche *Freundschaft*. Nun ist aber, wie es bei Aristoteles heißt, „der Freund für den Freund ein anderes Ich"; er sieht in ihm, nach dem alten Spruche, „die Hälfte seiner eigenen Seele", und „Freunde haben Alles gemeinsam" 229). In Folge der erwähnten Gegenseitigkeit der innigsten Liebe zwischen Gott und der Creatur werden mithin in gesteigertem Grade Gottes Vorzüge *ihre* Vorzüge, wird Gottes Reichthum, wird Gottes Gutheit und Herrlichkeit in vollerem Sinne die ihre: und so erkennt sie abermals in Gott *ihr* höchstes Gut.

Und den welcher in dieser Weise ihr höchstes Gut bildet, zu welchem sie darum mit der Gewalt einer unwiderstehlichen Liebe sich hingezogen fühlt, den schaut sie, nicht in einem Bilde, sondern ihn selber und sein Wesen, unmittelbar und in vollster Klarheit. Ist es wahr was wir im zweiten Abschnitte mit St. Augustin und dem heiligen Thomas feststellten: liegt das psychologische Moment durch welches die eigentliche Liebe Genuß wird, in der That in *der klaren Erkenntniß* der inneren Gutheit auf welche sich die Liebe richtet (69. 70. S. 90 ff.): dann kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß die Liebe des verklärten Geistes zu Gott zugleich übergroßer, unermeßlich tiefer, unendlich beseligender Genuß seyn muß. Und so erfüllt sich denn in dem Lande der Seligen buchstäblich die Verheißung des Herrn: „Ich *selber* werde dir übergroßer Lohn seyn" [1], und „sie werden einziehen in Sion frohlockend, ewige Freude erfüllt sie, Seligkeit ist ihr Theil und Wonne" [2], und „du wirst mit dem Strome deiner Wonne sie tränken, denn bei dir ist der Quell des Lebens" [3]; in solcher Weise offenbart sich vor dem Auge der mit Vernunft ausgestatteten Creatur, die sich in freier Wahl ihr unterworfen hat, in ihrem Vollglanze die wesenhafte Schönheit: das heißt die unerschaffene Vernunft, die wesenhafte Gutheit, deren vollendete Anschauung die beseligendste Freude des vernünftigen Geistes bildet [4].

---

[1] *Ego* protector tuus sum, et *merces tua magna nimis*. Gen. 15, 1.

[2] Et venient in Sion cum laude, et laetitia sempiterna super capita eorum: gaudium et exultationem obtinebunt. Is. 35, 10.

[3] Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos, quoniam apud te est fons vitae. Ps. 35, 9. 10.

[4] Nicht ohne Grund betonten wir in dieser Ausführung wiederholt, daß es *ihr* höchstes Gut sey, das die verklärte Creatur seinem Wesen nach schaut. Denn nicht „*das* höchste Gut", wie seit etwa zweihundert Jahren in ascetischen Büchern meistens gesagt wird, kann der vernünftige Geist lieben, sondern einzig und allein „*sein* höchstes Gut". Man vergleiche oben N. 34. 35. S. 55 f., und Thom. S. 2. 2. p. q. 26. a. 13. 3. et ad 3.

151. Zum Wesen der ewigen Seligkeit *gehört* hiernach nicht nur die Anschauung Gottes, sondern auch die Liebe zu ihm, welche mit der Anschauung sich nothwendig verbindet, und der an beide sich anschließende Genuß seiner Schönheit. Fragt man dagegen, worin das Wesen der ewigen Seligkeit *bestehe*, so nennt Thomas von Aquin offenbar mit Recht als dieses Element ausschließlich *die Anschauung Gottes*[1]. Denn sie allein ist das Princip, die Wurzel, aus welcher die Liebe und der Genuß der Schönheit Gottes sich von selbst ergeben; dieses Princip, diese Wurzel der weiteren Elemente ist aber gemeint, wenn die Metaphysik fragt, worin das Wesen eines Dinges *bestehe*.

Aber wäre Gott etwa nicht mehr die wesenhafte Schönheit, wenn es seiner Weisheit nicht gefallen hätte, Geschöpfe ins Leben zu rufen die im Stande wären, seine Gutheit zu erkennen und zu lieben, und dadurch, sich derselben zu freuen? Er würde es um nichts weniger seyn. Denn von Ewigkeit sich selbst erkennend, von Ewigkeit seine eigene Gutheit liebend, von Ewigkeit unendlich selig im Genusse dieser Liebe und Erkenntniß, ist er ja, auch abgesehen von allem Geschaffenen, von Ewigkeit „die wesenhafte Gutheit, deren vollendete Anschauung den erkennenden Geist beseligt".

Eine weitere Lehre der Theologie welche sich uns hier nahe legt, wollen wir darum nicht unberührt lassen, weil auch sie wieder dazu beiträgt, die von uns gegebene Auffassung des Wesens der Schönheit zu bestätigen. Aus der Offenbarung wissen wir, daß gewisse Eigenschaften und Thätigkeiten, obgleich sie der allen drei Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit gemeinsamen Natur angehören, doch durch „Zueignung" *(per appropriationem)* ganz richtig einer bestimmten Person beigelegt werden können. Wie die Ewigkeit und die Schöpfermacht dem Vater, dem heiligen Geiste die Liebe und die Heiligkeit, so wird insbesondere die Weisheit und *die Schönheit* dem „Worte", dem Sohne Gottes zugesprochen 230). Der Grund der in dieser Weise üblichen „Zueignung" liegt immer in einer besonderen Beziehung, welche je zwischen der Eigenschaft oder Thätigkeit um die es sich handelt, und der göttlichen Person nach ihrer Besonderheit, hervortritt. Welche Beziehung hat nun die Schönheit zu dem „Worte" des Vaters?

Dieses „Wort" ist, wie Thomas von Aquin lehrt, „Gott selbst, insofern er, indem er sich selbst erkennt, als *das Erkannte* in sich selber ist"[2]. Wie sich hiernach das „Wort" als dasjenige darstellt, in welchem Gott sich selbst *erkennt*, so entsprechen also gerade seiner

---

[1] Thom. S. 1. 2. p. q. 3. a. 4. 8.

[2] Thom. Compend. Theol. ad Fr. Reginald. (opusc. theol. 3. al. 1.) cap. 37. sqq.

Eigenthümlichkeit jene Attribute der göttlichen Natur, welche dieser eigen sind, insofern sie selbst das Object ihres Erkennens bildet. Nun haben wir aber wiederholt die klare Erkenntniß als das Moment bezeichnet, wodurch die eigentliche Liebe zum Genuß, und deren Gegenstand, die Gutheit, zur Schönheit wird; und nach der zweiten von uns gegebenen Formel ist die Schönheit eines Wesens eben seine Gutheit, insofern es durch diese, auf Grund klarer Erkenntniß derselben, dem Geiste Gegenstand des Genusses wird (110. S. 149). Vollzieht sich der Act in welchem Gott seine eigene Wesenheit erkennt, und darum der Genuß der Gutheit dieser Wesenheit, eben in der Anschauung des „Wortes", das dem Vater als der „Wiederschein seiner eigenen Herrlichkeit" gegenübersteht und als das ihm vollkommen gleiche „Bild seines Wesens"[1], dann ist es offenbar sehr wohl begründet, wenn eben dem „Worte" die Schönheit zugeeignet wird.

Wir können noch hinzufügen, daß, sowie der Vater sich in dem „Worte" schaut, ebenso auch in diesem die Gottheit sich selbst, ihre Gutheit und mit dieser ihre Schönheit, nach außen offenbart. Die zweite Person der göttlichen Dreifaltigkeit, die ewige Weisheit, heißt „aller Dinge Meisterin", sie ist es, die im Beginn der Zeit, am Tage der Schöpfung, mit dem Ewigen war, „Alles ordnend, spielend vor ihm immerdar"[2]; sie ist es, die in der Fülle der Zeiten in Menschengestalt, „schön vor den Kindern der Menschen", „auf dieser Erde erschien, um mit den Menschen zu wandeln"[3], die es ihre Wonne nennt bei den Menschenkindern zu weilen[4]; sie ist es endlich auch, in welcher sich in der Vollendung aller Zeit die Herrlichkeit Gottes ewig den Verklärten offenbaren wird. Denn „wie er Alles geschaffen durch sein Wort", spricht St. Augustin, „so ist es dasselbe Wort, Christus der Herr, in dem die Engel ruhen und alle die reinen Geister des Himmels, in hehrem Schweigen"[5]. So erscheint denn die Schönheit mit vollem Recht als besonderer Vorzug desjenigen, welcher in der Schrift „der Glanz des ewigen Urlichts" heißt, „der makellose Spiegel seiner Herrlichkeit, und seiner Gutheit wesenhaftes Bild"[6]; so nennt die ewige Weisheit mit Recht

---

[1] Splendor gloriae et figura substantiae eius Hebr. 1, 3.

[2] Cum eo eram cuncta componens, et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum. Prov. 8, 30. 31.

[3] Post haec in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. Bar. 3, 38.

[4] Et deliciae meae, esse cum filiis hominum. Prov. 8, 31.

[5] Fecit autem omnia per Verbum suum; et Verbum eius ipse est Christus, in quo requiescunt Angeli et omnes coelestes mundissimi spiritus in sancto silentio. Aug. de catechiz. rud. c. 17. n. 28.

[6] Candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei maiestatis, et imago bonitatis illius. Sap. 7, 26.

sich selbst „die Mutter der schönen Liebe“ [1], das heißt aller Liebe der wahren Schönheit Urquell und letztes Ziel.

§. 3.

Der Wiederschein der Schönheit Gottes in seiner Kirche, und im sichtbaren Universum.

Unter den sichtbaren Werken Gottes ist das schönste seine Kirche. Die Schönheit der sichtbaren Schöpfung; Pythagoras, Plato, Engel, Goethe. Eine wesentliche Rücksicht, die man vor Augen haben muß, um die einzelnen Erscheinungen der sichtbaren Ordnung richtig zu beurtheilen; Schiller, und der heilige Augustin. Gegen eine einseitige Ueberschätzung der sichtbaren Welt und ihrer Schönheit; Wilhelm Löhe, Guido Görres. Diese Schönheit wird nur von denen richtig gewürdigt, welche aus derselben erkennen, „um wieviel schöner der Herr aller Dinge ist, der sie alle erschaffen“; Boetius, Gregor von Nyssa, St. Augustin.

152. Jenes volle Hervortreten der Schönheit Gottes im Lande der Seligen, wovon wir gesprochen haben, ist übrigens, wie wir eben noch andeuteten, keineswegs die einzige Offenbarung derselben. Viel dunkler freilich und wie verschleiert, „im Spiegel und im Räthsel“, aber sichtbar genug, stellt sie sich jedem Menschengeiste dar in jener zweifachen Schöpfung deren Urheber Gott ist, in dem sichtbaren Universum und in der Kirche.

Insofern wir das schönste der Werke Gottes in Einzelwesen suchen, können wir es allerdings auf dieser Erde nirgend anders erwarten, als in der menschlichen Natur und ihrer ganzen Erscheinung: denn die eigentlichen Elemente der Schönheit, die Vorzüge der intellectualen, der ethischen, der übernatürlichen Ordnung, besitzt sie allein. Aber Einzeldinge, und wären sie noch so groß, sind immer zu klein, um würdig die Schönheit dessen darstellen zu können, der in der absoluten Fülle seines Seyns alle Schönheit umschließt die sein unendlicher Geist selbst zu denken vermag, „das weite Meer der Schönheit“ 231) deßhalb von Alcinous mit Recht genannt. Gleichwie darum die Kinder des himmlischen Jerusalem, Eins mit Gott geworden und dadurch verklärt in seinem Lichte, nicht allein je ihre besondere Schönheit haben, sondern überdies noch, zu Einer großen Gemeinde vereinigt, die „heilige Stadt“ bilden, die in ewig jungfräulicher Schöne, „herrlich wie die Braut da sie geschmückt ist für den Bräutigam, leuchtend in Gottes Klarheit durch das Licht des Lammes“ [2], vor dem Angesichte des dreifaltigen Gottes ruht: ebenso gipfelt auch in der Sphäre

---

[1] Ego mater pulchrae dilectionis. Eccli. 24, 24.

[2] . . paratam, sicut sponsam ornatam viro suo. . . . Nam claritas Dei illuminavit eam, et lucerna eius est Agnus. Apoc. 21, 2. 23.

des Sichtbaren die Offenbarung der göttlichen Schönheit nicht in einem Einzelwesen, sondern gleichfalls in einer Gemeinde, gleichfalls in einer „Stadt Gottes", die von jener ersten zwar in mannichfacher Hinsicht verschieden, aber doch dem Wesen nach mit ihr Eine und dieselbe ist.

Die sichtbare Kirche Christi, das ist das vollendetste, das herrlichste, im eigentlichen Sinne das schönste unter den Werken Gottes in der Zeit. Der König über die Könige, der Sohn Gottes, hat sie um den Preis seines Lebens sich erworben, hat durch sein Blut sie mit der Fülle himmlischer Schönheit übergossen; was immer es Gutes, Großes, der Liebe Werthes unter dem Himmel gibt, das hat er in ihrem Schooße geborgen, das hat er ihren reinen Händen übergeben. Mit ihrem Schatze übernatürlicher Erkenntniß und himmlischer Gnaden, mit ihren Sacramenten und ihrem Priesterthum und ihrem Segen, unüberwindlich durch Gottes Kraft, unsterblich durch den Geist des Ewigen aus dem sie lebt, in der Mitte des rastlos Wechselnden wechsellos, Angesichts des immer unstät sich Aendernden unveränderlich wie das Wort dessen der nie sich ändert, die Hüterin des Rechtes und der Sitte und der Wahrheit, das Bild der untheilbaren Einen Dreifaltigkeit durch die unlösbare Einheit ihres Glaubens und ihrer Lehre, ihrer Hierarchie und ihres Opfers, Herrscherin im Reiche der Geister, in ihrer Hand den Oelzweig des Friedens und der Vergebung, den Kranz von Märtyrerpalmen und jungfräulicher Lilien und den Lorbeer heiliger Wissenschaft um ihre Stirn gewunden: so steht sie, die würdige Braut des Schönsten unter den Menschenkindern, „als Königin zu seiner Rechten in golddurchwirktem, vielfarbigem Prachtgewande" [1], „schön wie der Mond, wie die Sonne herrlich" [2] im Lichte reiner Gottesliebe und jeglicher Tugend, „und ihre Schönheit liebt der König" 232). Wohl liegt die Hauptseite ihres Lebens in einer unsichtbaren Sphäre, wohl sind ihre Geschmeide und ihre Perlen, ihr Gold und ihres Kleides Pracht, an sich rein geistiger Natur: wohnt ja doch die wahre Schönheit nur im Reiche der Geister. Aber bei alle dem ist doch die Kirche Gottes ein Leib zusammengesetzt aus sichtbaren Gliedern, ein Tempel aus sichtbaren Steinen aufgeführt, eine Gemeinschaft von Menschen; wie die Schönheit des Menschen, ihrem vorzüglicheren Elemente nach Schönheit der geistigen, unsichtbaren Substanz, sich in seiner äußeren Erscheinung offenbart, so muß es mithin auch die Schönheit der Kirche: wie die Schönheit des Menschen der menschlichen Erkenntniß zugänglich ist, so auch jene der Kirche.

153. Bei weitem nicht so großartig, aber wahrnehmbarer dem

[1] Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate. Ps. 44, 10.

[2] Pulchra ut luna, electa ut sol. Cant. 6, 9.

schwachen Auge des Kindes der Erde, offenbart sich Gottes Schönheit, seine Macht und Weisheit, seine Gerechtigkeit und seine Güte, in der gesammten Natur und ihrer Erhaltung, in der Welt als dem Inbegriff der natürlichen Ordnung, und in ihrer Geschichte. Wir haben schon erwähnt, daß die Siebenzig im ersten Kapitel der Genesis übersetzen: „Gott sah Alles was er gemacht hatte, und es war sehr schön“ [1]. Dieser Gedanke war es, welchen, ohne ihn ganz zu verstehen, die Griechen aussprachen, da sie nach Pythagoras das Weltall κόσμος, das Schöne [2], nannten, den in ihrem *mundus* [3] die Römer wiederholten; diese Wahrheit war es welche „der göttliche“ Plato empfand, als er im „Timäus“ die Worte schrieb: „Der Urheber der Welt war gut: dem Guten aber liegt jeder Schatten des Neides fern; darum wollte er, daß Alles so viel als möglich ihm selbst ähnlich würde. . . Es war unmöglich, daß der unbegreiflich Gute etwas Anderes hervorbrächte, als das Schönste; . . . und so schuf er denn in dem Weltall ein Werk von unvergleichlicher Schönheit und Gutheit“ 233).

„Nicht die Gränzen deiner Sinne“, so redet zu Galilei der Geist des Copernicus, „nicht die Gränzen deiner Sinne sind auch die Gränzen des Weltalls, obgleich aus undenklichen Fernen ein Heer von Sonnen zu dir herüberschimmert; noch viele tausende leuchten, deinem Blick unbemerkbar, im endlosen Aether: und jede Sonne, wie jede sie umkreisende Sphäre, ist mit empfindenden Wesen, ist mit denkenden Seelen bevölkert. Wo nur Bahnen möglich waren, da rollen Weltkörper, und wo nur Wesen sich glücklich fühlen konnten, da wallen Wesen. Nicht Eine Spanne blieb in der ganzen Unermeßlichkeit des Unendlichen, wo der sparsame Schöpfer nicht Leben hinschuf, oder dienstbaren Stoff für das Leben. Und durch diese ganze zahllose Mannichfaltigkeit von Wesen hindurch herrscht, bis zum kleinsten Atom herab, unverbrüchliche Ordnung: ewige Gesetze stimmen Alles, von Himmel zu Himmel, und von Sonne zu Sonne, und von Erde zu Erde, in entzückende Harmonie“ [4].

---

[1] Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὰ πάντα ὅσα ἐποίησεν· καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν. Gen. 1, 31. ex Vers. Alexandr.

Ganz mit denselben Worten wie im Beginn der Zeit die Gottheit sich selber, gab später, in der Zeiten Fülle, die Menge des Volkes dem menschgewordenen Sohne und seinen Werken Zeugniß: „Καλῶς πάντα πεποίηκε“ — „*Bene* omnia fecit“ (Vulg.) — „Alles was er thut ist vollkommen“ (Marc. 7, 37).

[2] Zunächst bedeutet κόσμος Ordnung, Maaß, Proportion, — ordo, modus, ratio. Vgl. Henr. Steph. Thesaur. ling. graec.

[3] Quem κόσμον Graeci, nomine ornamenti, appellavere, eum nos a perfecta absolutaque elegantia, mundum. Plin. hist. nat. l. 2. c. 3.

[4] J. J. Engel, Der Traum des Galilei. (Der Philosoph für die Welt, XIV.)

„Die Sonne tönt nach alter Weise
In Bruderſphären Wettgeſang,
Und ihre vorgeſchriebne Reiſe
Vollendet ſie mit Donnergang,
Ihr Anblick gibt den Engeln Stärke,
Wenn keiner ſie ergründen mag;
Die unbegreiflich hohen Werke
Sind herrlich wie am erſten Tag.

Und ſchnell und unbegreiflich ſchnelle
Dreht ſich umher der Erde Pracht;
Es wechſelt Paradieſes-Helle
Mit tiefer ſchauervoller Nacht;
Es ſchäumt das Meer in breiten Flüſſen
Am tiefen Grund der Felſen auf,
Und Fels und Meer wird fortgeriſſen
In ewig ſchnellem Sphärenlauf.

Und Stürme brauſen um die Wette,
Vom Meer aufs Land, vom Land aufs Meer,
Und bilden wüthend eine Kette
Der tiefſten Wirkung rings umher.
Da flammt ein blitzendes Verheeren
Dem Pfade vor des Donnerſchlags;
Doch deine Boten, Herr, verehren
Das ſanfte Wandeln deines Tags.

Der Anblick gibt den Engeln Stärke,
Da keiner dich ergründen mag,
Und alle deine hohen Werke
Sind herrlich wie am erſten Tag“ [1].

Doch was uns in todten Worten Dichter ſchildern, es iſt immer nur ein kleiner Theil des großen Werkes, und ſelbſt von dieſem nur eine Außenſeite. Aber es kann auch nicht unſere Abſicht ſeyn, die Schönheit der natürlichen Ordnung ausführlicher darzuſtellen; ein offener Sinn und ein reines Herz empfindet viel mehr davon, als alle Sprachen auszudrücken im Stande ſind.

154. Das Weltall, die geſammte ſichtbare Schöpfung und ihre Geſchichte iſt ihrer Natur nach ein Zuſammengeſetztes, ein durch Raum und Zeit ſich ausdehnendes Ganzes. Als Solches müſſen wir ſie denn auch faſſen, ſowohl wenn wir uns im Geiſte ein vollſtändiges Bild ihrer Schönheit entwerfen, als wenn wir in unſerem Urtheil über einzelne Erſcheinungen nicht irregehen wollen.

[1] Goethe, Fauſt, Prolog im Himmel.

„Wir Menschen stehen vor dem Universum wie die Ameise vor einem großen majestätischen Palaste. Es ist ein ungeheures Gebäude; unser Insectenblick verweilt auf diesem Flügel, und findet vielleicht diese Säulen, diese Statuen übel angebracht: das Auge eines besseren Wesens umfaßt auch den gegenüberstehenden Flügel, und nimmt dort Statuen und Säulen gewahr, die ihren Kameradinnen hier symmetrisch entsprechen“ [1]. „Alle Wesen“, so hatte viele Jahrhunderte früher schon ein größerer Geist gesprochen, „alle Wesen haben ihre bestimmte Aufgabe, ihren besonderen Zweck für die Schönheit des Ganzen; was für sich betrachtet uns häßlich erscheint, das ist schön in seiner Verbindung mit der Gesammtheit. Wer ein Gebäude beurtheilen will, der schaut nicht ausschließlich irgend einen einzelnen Winkel desselben an; die Schönheit eines Menschen sucht man nicht bloß etwa in seinem Haar, den Werth der oratorischen Pronuntiation nicht allein in der Bewegung der Finger; und in der wechselnden Erscheinung des Mondes faßt man nicht einzig die Gestalt ins Auge, in welcher er etwa während der Zeit von drei Tagen am Himmel steht. Die Theile aus denen Alles was zusammengesetzt ist, besteht, sind jeder für sich etwas Unvollendetes; nur das Ganze, die Gesammtheit der Theile, ist vollkommen. Dinge dieser Art, welche eben darum zur niedrigsten Ordnung gehören, müssen wir nothwendig in ihrer Totalität, eben als Ganzes, nehmen, wenn wir sie recht beurtheilen wollen, mag nun ihre Schönheit in der Ruhe oder in der Bewegung sich offenbaren. In der Sphäre der Geister dagegen bildet jeder Theil derselben zugleich ein Ganzes für sich, und ist darum jeder Theil auch vollkommen und schön“ 234).

Vollkommen das Nämliche gilt in Rücksicht auf die Geschichte der Schöpfung, nach der Ausdehnung der Letzteren in der Zeit. Ihre ganze Schönheit, das Werk der Vorsehung dessen der sie ins Daseyn rief, kann nicht in jedem Abschnitte der Zeit in gleicher Weise hervortreten: aber in der Gesammtgeschichte der Welt erscheint dieselbe in vollstem Lichte. „Der unveränderliche Schöpfer aller Dinge die sich ändern,“ so lehrt uns abermals St. Augustin, „der wechsellose Ordner des immerdar Wechselnden, er weiß besser als der Mensch, was den verschiedenen Zeiten und Umständen in jeder Beziehung entspricht: seine Weisheit versteht genau zu messen, was zu jeder Zeit zu verleihen, hinzuzugeben, zu nehmen, aufzuheben, zu mehren oder zu mindern sich ziemt; bis einst diese ganze Weltzeit und ihre Schönheit, wie eine großartige Melodie eines unbegreiflich hohen Meisters, in welcher die Geschichte jeder einzelnen Periode nur ein kleiner Satz ist, wird abgelaufen seyn, und dann zum ewigen Schauen der wesenhaften Schönheit alle jene übergehen, die Gott getreu waren auch da sie ihn nur durch den Glauben erkannten“ 235).

---

[1] Schiller, Ueber das gegenwärtige deutsche Theater. (Bd. 10. S. 60.)

155. Eine originelle Reflexion über die Schönheit dieser Erde enthält eine Predigt, welche vor nicht ganz fünfzig Jahren (1834) von dem Altlutheraner Wilhelm Löhe zu Nürnberg gehalten wurde. Ihrem Inhalte nach gehört die Stelle ganz hierher, und sie hat Werth genug, um zu verdienen daß wir sie wiedergeben.

„Zwar das läugnen wir nicht, daß die Schöpfung trotz der Unvollkommenheit welche seit Adam, und trotz der Verderbniß welche seit der Sündfluth über sie gekommen ist, immer noch viele Lieblichkeit hat, die Aug und Ohr und Herz erquicket. Aber dagegen müssen wir uns setzen, daß Christen von der Schönheit der Natur in solchen Ausdrücken, in solcher Hingerissenheit reden, als wäre nirgends das Sehnen und Seufzen und ängstliche Harren der Creatur gepredigt, welches doch so offenbar ist. Sieh' einmal den schweren Gang nur unseres Zugvieh's, schau dem Thier ins stumme, freudlose, fragende Auge, — betrachte, wie ganz anders ihr Leben ist, wie völlig anders ihre Freuden, als sie in Gottes Nähe seyn würden, wie sie im Dienst der Vergänglichkeit ihr Leben beginnen und enden: ist dir das Seufzen und Sehnen nicht klar? Sieh' die leblose Natur an mit nüchternem Auge: ist sie, wie so oft irdisch gesinnte Menschen, die sich selbst belügen, sagen, ist sie ein Paradies? Daß die Erde in weiten Länderstrecken wüst und leer, verödet und versandet oder in Sumpf und Morast, daliegt; daß sie ohne Aussaat und Pflanzen, ohne den Schweiß des Arbeiters, nur an wenigen Orten die Nothdurft trägt; daß sie, wo ihr Ansehen noch am meisten einem Paradiese ähnlich sieht, in jenen vielbesungenen südlichen Ländern, auch soviel Plagen, Giftpflanzen und giftige Thiere und andere Schrecken des Tages und der Nacht hervorbringt; daß Unkraut, Dorn und Distel den treuen Fleiß des Landmannes verhöhnen, und als Zeugen göttlichen Fluches über die ganze Erde dastehen: das Alles bedenken jene nicht, welche so gerne sich durch die Natur in Entzücken versetzen lassen, und ihr dienen wie ihrem Gott, und ihren Gott die Natur nennen. Die kahlen Berge, die nackten Felsen die wie alternde Gebeine zum Himmel starren, triefen vom ängstlichen Warten auf Erneuerung; das Abendroth und der Sonne tägliches Abschiednehmen, predigen die Sehnsucht dieser Welt nach der Offenbarung jener Welt.

„Nur wer so keine Sehnsucht hat und auf die Zukunft eines vollkommenen Lebens nicht harret, kann die Natur vergöttern wie Heiden. Wer aber den Himmel von ferne gesehen hat im Spiegel der Verheißung; wer gehört hat vom Strom des Lebens, vom Gehölz des Lebens in jener Welt, von dem neuen Himmel und der neuen Erde auf denen Gerechtigkeit wohnt; wer je die verheißene Herrlichkeit des Reiches Gottes in der Schrift gesehen hat: der kann sein Herz an dieser irdischen Naturschönheit nicht sättigen; der fühlt sich auf den Gipfeln und in den Thälern

der Alpen und auf den immer jungen Frühlingsinseln der Südsee nicht daheim; der kann diese Erde, diese Sonne nicht so gar schön heißen, da sie Menschen beherbergen die ohne Christum, den schönsten Helden und Herrn Gottes, leben können" [1].

Diese Worte erregten damals in Nürnberg große Unzufriedenheit. Deßungeachtet sind sie nicht bloß, wie wir vorher sagten, originell, sondern auch vollkommen wahr und schön. War es doch ein ganz ähnliches Gefühl, das, vielleicht um dieselbe Zeit, das Herz des deutschen Sängers bewegte, da er sang:

Wie ist dein Himmel, ach, dein blauer,
Italien, so klar, so licht,
Und doch erfüllt mein Herz mit Trauer
Dies heiter strahlend Angesicht.

Denn blick' ich in die lichten Räume,
Dann füllt die Sehnsucht meine Brust,
Ich ahne dunkel dann und träume
Ein reiner Licht und reinre Lust.

Und wenn der Schwan, der silberhelle,
Melodisch sich zum Flug erhebt,
Und auf des Wohllauts reiner Welle
Verklingend in die Ferne schwebt:

Dann weckt in unsrem tiefsten Herzen
Auch Wehmuth seine Melodie,
Wir fühlen süße Sehnsuchtschmerzen
Nach einer andren Harmonie.

So ist ein Ahnen unser Leben,
Ein endlos Sehnen bis zum Grab,
Erfüllung wird ihm Jener geben,
Der ihm dies ahnend Sehnen gab [2].

So wie wir sie kennen, ist ja die sichtbare Welt nicht mehr bloß ein Werk der Liebe Gottes, sondern auch ein Denkmal seiner strafenden Gerechtigkeit. Die verhängnißvolle erste That von welcher die Menschengeschichte uns Kunde gibt, konnte mit ihren tiefgreifenden Wirkungen nicht bei dem Geschlechte stehen bleiben, als dessen Werk sie erschien; die sichtbare Schöpfung, oder wenigstens diese Erde, war um des Menschen willen gemacht und für ihn: es verstand sich darum von selbst, daß sie

[1] Historisch-politische Blätter, Bd. 73. S. 371 f.
[2] Guido Görres, Gedichte (Licht und Harmonie).

auch von dem Fluche mitbetroffen werden mußte, welchen der Mensch durch seine Auflehnung gegen die Majestät Gottes über sich herausgefordert hatte. „In sehnsüchtigem Verlangen", lehrt uns in diesem Sinne der heilige Geist, „harrt die Schöpfung dem Tage entgegen, wo offenbar werden die Kinder Gottes. Denn auch sie ist der Nichtigkeit überantwortet wider ihren Willen, freilich mit der Anwartschaft, daß auch sie dereinst wird erlöst werden aus der Knechtschaft des Verderbens; für jetzt aber seufzt noch die gesammte Schöpfung wie in Geburtswehen" (Röm. 8, 19—22).

Eine irrige Auffassung wäre es aber, wenn jemand in dieser Thatsache, und in den vorher angeführten Gedanken die sich auf dieselbe gründen, einen Widerspruch finden wollte zu unserem Satze, daß in der Schönheit der sichtbaren Welt sich die Schönheit ihres Schöpfers offenbart. Denn wie nicht bloß die Liebe zu den Eigenschaften gehört durch welche Gott schön ist, sondern auch die Gerechtigkeit, so tritt auch in den Wirkungen dieser Letzteren uns seine unermeßliche Schönheit entgegen. Und was Löhe in seiner Predigt bekämpft, das ist nicht die Wahrheit, daß diese Erde durch wahre und große Schönheit der Schönheit dessen Zeugniß gibt, der sie gemacht hat und durch den sie besteht: sondern es ist die übertriebene Verherrlichung des Sichtbaren, es ist jene einseitige, dem Christenthum und seiner Wahrheit fremde Bewunderung der Erde und ihrer Reize, welche bei dem leblosen Stoffe und seiner Zier stehen bleibt, statt auch durch diese sich bewußt zu werden, „um wieviel schöner der Herr aller dieser Dinge ist, der Erzeuger der Schönheit, der sie alle erschaffen hat" [1].

156. Hiermit haben wir einen weiteren Gedanken fast schon ausgesprochen, den wir auf den vorigen folgen lassen wollten, und der von größerer Bedeutung ist als dieser. In seiner Schrift „Der Trost der Philosophie" läßt sich der edle Boetius von der Philosophie die Anweisung geben, in folgender Weise zu beten:

> O der nach ewigem Gedanken du die Welt
> Regierst, der Erde Schöpfer und des Himmels; der
> Von Anbeginn der Zeiten Lauf du lenkst, allein
> Verbleibend stät in dir das All bewegst;
> Den Liebe nur, vom Schatten auch des Neides fern,
> Nicht äußeres Bedürfniß, trieb, zu bilden
> Das Werk aus Körperstoff, dem rastlos wechselnden:
> Nach hohem, unsichtbarem Muster ordnest du

[1] Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum speciosior est: speciei enim generator haec omnia constituit. Sap. 13, 3.

Die Dinge allesammt; im eignen Geiste schaust
Du, selbst unendlich schön, die schöne Welt,
Und schaffst vollendet sie, dem großen Vorbild ähnlich.
Nach Zahl und Maaß in fester Ordnung bindest
Die Elemente du, daß Kaltes sich
Zu Heißem füge, Feuchtes sich mit Trock'nem
Vereine; daß des Feuers leicht're Flamme nicht
Zu hoch sich hebe, nicht der schweren Masse Wucht
Abwärts zur Tiefe jäh die Erde ziehe.
Gib meiner Seele, Vater, daß hinauf zum Thron
Sie deiner Herrlichkeit sich schwinge; laß in dir
Der Gutheit Urquell sie durchforschen, unverwandt
Ihr Auge schauen immerdar das reine Licht
Das selbst du bist. Zerstreu' die Nebel; heb' hinweg
Des Erdenwesens schwere Last; es leuchte mir
Dein Glanz! Du bist die Klarheit, bist die selige Ruh'
Für Alle so dich ehren; dich zu schauen, ist
Des Geistes letztes Ziel: es ist der Ausgang ihm
Des Weges, ist ihm Leitstern, Führer, Markstein 236).

Diesen Versen liegt eben die Wahrheit um die es sich handelt, zu Grunde. Gott zu schauen, und seiner Schönheit sich zu freuen, das ist „des Geistes letztes Ziel": alle Offenbarung der unsichtbaren Urschönheit soll deßhalb nur dazu dienen, den erschaffenen Geist eben diese Urschönheit erkennen und lieben zu lehren, für sie sein Herz zu begeistern, zur Einigung mit ihr es hinaufzuheben. Was immer wir rings um uns her Schönes sehen können, es ist nicht die Schönheit selber, „es ist nur ihr Bild, ihre Spur und ihr Schatten". „Willst du sie finden, die wahre Schönheit," mahnt Gregor von Nyssa, „dann mußt du Alles was sonst die Menschen für schön und liebenswürdig halten, was ihr Herz zu fesseln pflegt, als eitlen Tand verachten, und deine Liebe nicht darauf verschwenden; dann muß dein Sehnen dorthin gehen, wohin der Sinn nicht reicht; dann muß nicht Menschenschönheit dich bezaubern, noch des Morgensternes Glanz, noch was immer sonst für schön gilt: sondern all dieses Schöne das dich rings umgibt, es muß dich aufwärtsheben zur Liebe jener Schönheit, von deren Glanz die Himmel leuchten und das Firmament, deren Preis alle Creaturen singen. Schwingt also sich die Seele himmelwärts, läßt sie Alles unter ihren Füßen, weil Alles kleiner ist als jenes das sie sucht, alsdann wird ihr gegeben jene Ueberfülle der Schönheit zu schauen, welche über den Himmeln thront" [1]. Dann erst gewinnt für sie die Schönheit der Natur Bedeutung und Leben; dann tönt es wie ein tausendstimmiges Sursum corda immerdar ihr entgegen aus dem Munde der gesammten

[1] Greg. Nyss. de Virginit. c. 11.

Creatur; dann stimmt auch sie ein in die Loblieder gottbegeisterter Sänger, deren Gedanken der Dichter von „Dreizehnlinden" meisterhaft wiedergegeben:

Lobt den Herrn ihr Wesen alle,
All ihr Werke seiner Hände,
Lobt den Herrn, denn er ist mächtig,
Gütig ist er ohne Ende!

Lobt den Herrn ihr Geisterschaaren,
Die am Thron ihr kniet zu beten;
Sonn' und Mond, ihr Morgensterne,
Lobt den Herrn, ihr Abendröthen.

Lobt den Herrn, ihr Wind' und Wolken,
Donner, Blitz, und Regengüsse,
Lobt den Herrn ihr großen Meere,
All ihr Brunnen, all ihr Flüsse.

Lobt den Herrn der Erde Festen,
Berg und Hügel, hüpft vor Freude;
Lob' ihn Ackerflur und Wiese,
Lob' ihn Wald und grüne Heide.

Ihr Delphine und ihr Drachen
Lobt den Herrn in Fluth und Klüften,
All ihr Thiere auf dem Felde,
All ihr Vögel in den Lüften [1].

Anders betrachtet als in diesem Geiste, ist die Schönheit der natürlichen Ordnung werthlos, zwecklos, ohne Sinn und Bedeutung, ein unlösbares Räthsel, ein ewiger Widerspruch; anders bewundert, um ihrer selbst willen geliebt, ist sie nur der verlockende Schein des tanzenden Irrlichts, der verführerische „Zauber der Eitelkeit, welcher das wahrhaft Gute verdunkelt, und den Sinn der Menschenkinder verkehrt" [2], oder wie wir früher (27) St. Augustin sagen hörten, Eitelkeit der eitlen Geister und nichts als Eitelkeit. „Wo ist", so fragt anderswo der große Kirchenlehrer, „wo ist das Ding, das die Seele nicht hinwiese auf jene Urschönheit, von welcher sie sich abgekehrt? Müssen doch selbst ihre Sünden ihr dieselbe ins Gedächtniß rufen. Denn also umspannt Gottes Weisheit gewaltig Alles von einem Ende zum andern; also hat dieser große Meister alle seine Werke zu Einem schönen Ganzen gebildet; also hat ihnen seine Güte, vom höchsten bis hinab zum niedrigsten, neidlos

[1] Weber, Dreizehnlinden, IV. (S. 60 f.)

[2] Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiae transvertit sensum sine malitia. Sap. 4, 12.

jede Schönheit gespendet, die ja von ihm allein ausgehen konnte: daß niemand von der wesenhaften Wahrheit abfällt, den nicht in seinem Sturze selbst irgend ein Nachbild der Wahrheit auffinge. Denke nach, was es ist das da fesselt in der sinnlichen Lust: du findest nichts als die Uebereinstimmung; denn wie der Gegensatz Schmerz, so muß die Uebereinstimmung Lust erzeugen. So werde dir denn bewußt, wer die oberste Norm aller Uebereinstimmung sey, wer ihre Quelle. Verliere dich nicht nach außen, geh' in dich selbst zurück: in dem Herzen des Menschen wohnt die Wahrheit" 237).

„Drum, edle Seele, entreiß' dich dem Wahn,
Und den himmlischen Glauben bewahre:
Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,
Es ist dennoch das Schöne, das Wahre!
Es ist nicht draußen, da sucht es der Thor;
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor" [1].

Wir fürchten nicht, einen Leser zu ermüden, wenn wir zum Schlusse hier noch ein etwas längeres Stück aus dem zehnten Buche der „Bekenntnisse" jener herrlichen Seele folgen lassen, deren hohe Gedanken zu vernehmen immer das Herz erweitert und den Geist hinaufhebt. „Schöne Gestalten und Bilder," spricht dort, oder betet vielmehr der heilige Augustin, „sanfte lichte Farben, liebt das Auge. Mögen sie mein Herz niemals fesseln; möge Gott es fesseln an sich, der dieses Alles gemacht: wohl hat er es sehr gut gemacht, aber mein Gut ist er selbst, nicht was er gemacht hat... Die Menschen haben nur darauf gedacht, jene verführerischen Reize für das Auge zu vervielfältigen; und wie sind die Dinge ohne Zahl, womit sie für diesen Zweck, in den Werken der Kunst, in Gewandung und Fußbekleidung und Hausgeräth, in den mannichfachen Erzeugnissen der Industrie, in Bildwerken und Malereien, sich auf allen Seiten umgeben haben, weit hinaus über Bedürfniß und Maaß, fern von aller Rücksicht auf Gottesfurcht und Sitte! Sie ergießen sich nach außen in das was sie machen, lassen fahren in ihrem Herzen den der sie selber gemacht, vernichten das, wozu er sie gemacht hat 238). Und doch ist ja die Quelle all' des Schönen, das der Geist des Künstlers durch seine Hand in das Gebilde hinüberleitet, keine andere als jene Schönheit, die da über die Geister ist, nach der mein Herz sich sehnet Tag und Nacht. Aber die so auf nichts als auf äußere Schönheit denken, nichts lieben als sie, die nehmen von der höchsten Schönheit nur das Gesetz wonach sie dieselbe schätzen, nicht auch jenes, wonach sie sich ihrer bedienen sollten. Es tritt ihnen entgegen in Allem was schön ist, aber sie sehen

[1] Schiller, Die Worte des Wahns.

es nicht; sonst würden sie nicht ihr Herz auf Irrwegen sich verlieren lassen, würden ‚für dich bewahren ihre Kraft' (Ps. 58, 10), und sie nicht zersplittern in Genüssen die sie nur aufreiben können 239). . . O Licht, das dem Tobias leuchtete, da er, der Blinde, seinem Sohne den Weg des Lebens wies, und mit dem Schritt der Liebe ihm voranging, nimmer irrend; Licht, das Isaak schaute, da seine Augen vom Alter dunkel waren, und er die Söhne, sie nicht erkennend, segnete, aber segnend sie erkannte; Licht, das Jakob sah, damals als er, auch im hohen Alter des Gesichts beraubt, mit dem Glanze seines eigenen Herzens die Söhne umstrahlend, die Stämme des zukünftigen Volkes in ihnen schaute; da er seinen Enkeln geheimnißvoll gekreuzt die Hände auflegte, nicht wie ihr Vater von außen ihn hieß, sondern wie er selbst in seinem Geiste es erkannte! Das ist das wahre Licht: nur Eines ist es, und Eins sind Alle denen es leuchtet, und die es lieben. Das körperliche Licht versüßt mit gefährlicher Süße dieses irdische Leben denen, die in blinder Liebe sich daran hängen. Jene dagegen, die auch in diesem Lichte nur dich finden, aller Dinge Schöpfer und Gott, die preisen dich für dasselbe, und lassen sich nicht schlaftrunken davon blenden: zu diesen laß mich gehören" 240).

Fünfter Abschnitt.

Andere, von der Schönheit verschiedene Vorzüge, durch welche sich die Leistungen der schönen Künste gleichfalls als Solche zu characterisiren pflegen.

---

157. In Rücksicht auf jenen Vorzug, nach welchem die „schönen" Künste genannt werden, dürften wir der Forderung die im Anfange[1] Plato uns nahelegte, durch die vier vorausgehenden Abschnitte genügt haben. Wie früher bereits erwähnt wurde, ist aber die Schönheit nicht die einzige Eigenschaft, durch welche die Werke der schönen Künste sich als Solche characterisiren. Nicht selten zeichnen sich dieselben durch Erhabenheit aus, oder durch Anmuth; sie empfehlen sich durch Wahrheit und Neuheit und Mannichfaltigkeit; sie nehmen, in anderen Fällen, unser Interesse in Anspruch durch jene Reize, welche sich für uns mit wunderbaren oder mit lächerlichen und komischen Erscheinungen naturgemäß verbinden; soweit es angeht, pflegen sie endlich auch so geartet zu seyn, daß sie uns mehr oder weniger durch sinnlichen Genuß einnehmen. Haben folglich, neben der Schönheit, auch die hierdurch bezeichneten Vorzüge für die wissenschaftliche Entwickelung des Wesens der schönen Künste und der obersten Gesetze derselben ihre Bedeutung, so gilt offenbar die Forderung des griechischen Philosophen in gleicher Weise auch in Rücksicht auf sie.

Damit ist unsere Aufgabe in diesem Abschnitt, und der Inhalt desselben angedeutet.

---

[1] Vgl. N. 3. S. 6 f.

Erstes Kapitel.

Die Erhabenheit.

§. 1.

Was die Erhabenheit sey; Definition derselben.

158. Eine Lilie, ein Rosenstrauch in voller Blüte, ein früchtebeladener Baum, ein freundliches Thal im Lichte der untergehenden Sonne, sind schöne Gegenstände. Eine schöne Erscheinung ist es auch, genauer vielleicht eine anmuthige, welche in diesen Strophen der Dichter malt:

Lieblich sind die Juninächte,
Wenn des Abendroths Verglimmen
Und des Morgens frühe Lichter
Dämmernd in einander schwimmen;

Wenn der Lenz in rothen Rosen
Rasch verblutet, und die kleinen
Nachtigallen um den Todten
Ihre letzten Lieder weinen;

Wenn im Kelch der Lindenblüte
Unterm Blätterbaldachine
Träumt, gewiegt von lauen Lüften,
Die verirrte müde Biene;

Und die Wachtel schlägt im Weizen,
Jedem Pflüger liebe Laute,
Liebe Laute all den Körnern
Die er fromm der Flur vertraute.

Durch die frisch entsproßnen Aehren
Haucht ein Säuseln und ein Singen,
Als ob holde Himmelsgeister
Segnend durch die Saaten gingen[1].

Diese Strophen, sagen wir, fassen Naturerscheinungen zusammen die einfach schön, oder auch anmuthig sind. Wenn dagegen nach einem schweren Gewitter, nach Sturm und Blitz und Regengüssen, während allmälig in der Ferne der Donner verhallt, über dunklen Wolkenmassen

[1] Weber, Dreizehnlinden, V. (S. 63.)

in schwindelnder Höhe sich das Zeichen des Bundes, der siebenfarbige Bogen baut; oder wenn, nach der Schilderung des alten Dichters,

mit unheilschwangrem Getöse
Donnert der Aetna, schreckend das Land, und in dampfenden Wirbeln
Schwarze Wolken von Rauch und Pech und glühender Asche
Hoch in die Luft wälzt, und mit zückender Flamme gen Himmel
Schlägt, und in wilder Empörung, aus weit geöffnetem Schlunde
Felsenstücke schleudert; nun Ströme geschmolzener Steine
Unter Sturmes Geheul ihm entstürzen [1];

dann regt sich in uns ein Gefühl, das mit der Freude über die Schönheit verwandt scheint: aber wir nennen Erscheinungen dieser Art nicht mehr einfach schön, sondern erhaben.

Es ist eine rührend schöne Scene, die uns Moyses erzählt, da Joseph der Patriarch, unerkannt vor seinen Brüdern stehend, nach der herrlichen Rede des Judas „nun nicht länger an sich halten kann, alle Fremden hinausgehen heißt, und weinend, so laut daß die Aegyptier es hören und das ganze Haus des Pharao, von Freude überwältigt zu seinen erschrockenen Brüdern spricht: ‚Ich bin Joseph — lebt mein Vater noch? . . Aengstigt euch nicht, laßt es euch nicht schwer fallen, daß ihr mich verkauft habt in dies Land;‘ und er fiel Benjamin, seinem Bruder, um den Hals und weinte, und auch dieser weinte an seinem Halse“ [2]. Es ist abermals eine Seele von wahrhaft liebenswürdiger Schönheit, welche derselbe heilige Patriarch offenbart, da nach dem Tode ihres Vaters seine Brüder, ihres einstigen Frevels gedenkend, dem schwer Beleidigten sagen lassen: „Dein Vater gab uns den Auftrag, ehedenn er starb, in seinem Namen dir dies zu sagen: Ich bitte dich, vergiß der Sünde deiner Brüder, die sie an dir verübt; — und auch wir bitten, du wolleſt den Dienern des Gottes deines Vaters diese ihre Schuld vergeben“; — „und da Joseph sie also reden hörte, weinte er, und sprach zu ihnen: ‚Fürchtet euch nicht. Können wir Gottes Fügungen widerstehen? Ihr sannet Böses wider mich, aber Gott hat es zum Guten gewendet. Darum fürchtet nichts: ich werde euch und eure Kinder versorgen;‘ und er tröstete sie, und sprach liebevoll und sanft mit ihnen“ [3]. Aber wenn der heilige Geist in der Apostelgeschichte uns den ersten Märtyrer zeichnet, wie er im hohen Rathe vor seinen Todfeinden steht, von meineidigen Zeugen der Gotteslästerung beschuldigt, mit dem Angesichte „wie eines Engels“; wenn wir ihn darauf, nachdem er in niederschmetternder Rede den heuch-

[1] Nach Virgil, Aeneis 3, 571 ff.
[2] 1. Moyſ. 45. [3] 1. Moyſ. 50.

lerischen Eiferern für das todte Gesetz ihre hartnäckige Verstocktheit und ihren Gottesmord vorgeworfen, ganz allein, wie ein Lamm unter Wölfen, in der Mitte der tobenden racheschnaubenden mit Zähneknirschen auf ihn einstürmenden Rotte sehen, die Ruhe der Ewigkeit in den verklärten Zügen, das leuchtende Auge zum Himmel gerichtet, ausrufend: „Siehe, ich sehe den Himmel offen, und den Sohn des Menschen zur Rechten Gottes stehen"; wenn er endlich, zur Stadt hinausgeschleppt, unter dem wüthenden Steinhagel auf die Knie sinkt und betet: „Herr, rechne ihnen dieses nicht an als Sünde", und mit diesem Segen für seine Mörder den Geist aufgibt[1]: dann ist es nicht mehr der ruhige Genuß der Schönheit der uns erfreut, nicht mehr das sanfte, heitere, oft gleichsam spielende Gefühl der stillen Freude, dessen wir uns bewußt werden; sondern es ist ein Genuß voll höherer Weihe, eine Freude mit der sich Bewunderung und Ehrfurcht mischen, um ihr gewissermaßen eine dunklere Färbung, einen Ton heiligen Ernstes zu geben. Der heilige Stephanus in seinem Martyrium ist eine *erhabene* Gestalt.

159. Aber was ist das Erhabene? oder vielmehr, damit wir nicht einen Gräcismus und mit diesem eine doppelsinnige Ausdrucksweise wieder hereinführen, nachdem wir sie im Anfange ausdrücklich ausgeschlossen haben, was ist die Erhabenheit? Jean Paul glaubt „das Erhabene" als das „angewandte Unendliche" erklären zu sollen, Solger als „die Ponirung des Unendlichen im Endlichen", Zeising als „dasjenige Schöne, welches durch seine objective Vollkommenheit, namentlich durch seine Größe, die Idee der absoluten Vollkommenheit erweckt". Hugo Blair ist „geneigt zu vermuthen, daß ungewöhnliche Stärke oder Macht, oder die innere Beziehung zu solcher, die in dem Gegenstande hervortritt, am richtigsten als der eigentliche Grund der Erhabenheit bezeichnet werden dürfte"[2]. Nach Kleutgen wäre eine Erscheinung erhaben, insofern sie uns, wenn auch mitunter ohne daß wir uns dessen klar bewußt werden, den Gedanken an die Ewigkeit und die Unendlichkeit nahelegt 241). Hermann Lotze sucht die Anschauungen mehrerer neuerer Aesthetiker zusammenzufassen, und es „scheint" ihm „die allgemeine Bedingung aller erhabenen Wirkung darin zu liegen, daß irgend eine Erscheinung irgendwie uns *ein Letztes*, über das hinaus kein Fortschritt des Denkens und kein Rückgang des Geschehens möglich ist, nicht als einen Gedanken mit dem sich hypothetisch spielen läßt, nicht als eine überweltliche Möglichkeit, sondern in dem ganzen Ernst einer wirklich den Augenblick füllenden wirksamen Gegenwart, zur Anerkennung bringt. Es ist gleichgültig, wie fein oder wie roh wir dieses ‚Letzte' auffassen; und die Empfäng-

[1] Apostelgesch. 6. 7.

[2] Blair, lect. 3. vol. 1. pag. 64. (Citirt 121.)

lichkeit für das Erhabene[1] ist nicht der Vorzug einer höheren Bildungsstufe"[2].

Das „Letzte" welches in diesen Worten erwähnt wird, „über das hinaus kein Fortschritt des Denkens", dessen Beschlüssen gegenüber „kein Rückgang des Geschehens möglich ist", dieses „Letzte" ist entweder der absolut Seyende, d. h. Gott der Herr, oder der Ausdruck ist ein Wort ohne Inhalt, ein Zeichen ohne Bedeutung, das heißt, nichts. Wir glauben den Gedanken der in Lotze's Worten liegt, einfacher und verständlicher auszudrücken, wir glauben zugleich mit der Ansicht Kleutgens übereinzustimmen und jene Blairs nur zu vervollständigen, wenn wir sagen: Erhaben ist ein Gegenstand, wenn er dazu angethan ist, in dem endlichen Geiste, ob auch nur unklar und wie in dunkler Ahnung, den Gedanken an den unendlichen Geist, an den unerschaffenen ewigen Herrn und Schöpfer aller Geister zu wecken. Man verstehe uns: nicht ein reflectirendes Nachdenken über Gott, nicht eine mit Bewußtseyn festzuhaltende Erinnerung an ihn, auch nicht den deutlichen Begriff eines höchsten Wesens in unserer Seele zu veranlassen, muß eine Erscheinung sich eignen, damit sie als erhaben gelten könne; sondern ein unwillkürliches, oft ganz unklares Ahnen einer über alles Erschaffene weit hinausliegenden Macht und Weisheit, ein oft gar nicht klar in das Bewußtseyn tretendes „Gefühl" einer Wirksamkeit und einer Majestät, vor welcher jeder endliche Geist sich zu beugen hat[3]. Wer die zwei vorher angeführten Beispiele erhabener Erscheinungen, den Ausbruch des Aetna und die Scene aus dem Martyrium des heiligen Stephanus, aufmerksam ins Auge faßt, der dürfte sich leicht überzeugen, daß die bezeichnete Beschaffenheit sich an ihnen findet.

---

[1] Lotze will sagen: die Fähigkeit für die Auffassung und das Gefühl der Erhabenheit.

[2] Lotze, S. 331. (Citirt 18.)

[3] Das Wort „Gefühl" gebrauche ich hier nicht in dem Sinne in welchem es mit „Gemüthsregung" oder „—bewegung" gleichbedeutend ist; sondern ich verstehe darunter jene Thätigkeit des höheren Erkennens, in welcher sich unserer Vernunft eine Wahrheit mit einer Art von Nöthigung aufdrängt, ohne daß die eigentlichen Gründe derselben uns vollkommen einleuchten. In diesem Sinne steht z. B. das entsprechende Zeitwort bei Klopstock in der Ode an Young:

„die geheiligten
Ernsten festlichen Nächte
Wacht der Freigeist mit dir, und fühlt's,
Daß dein tiefer Gesang drohend des Weltgerichts
Prophezeiung ihm singt! fühlt's was die Weisheit will,
Wenn sie von der Posaune
Spricht, der Todtenweckerin!"

Man vergleiche meine Abhandlung „Das Gemüth ..." 2. Aufl. N. 58. S. 106 ff. (1. Aufl. S. 143 ff.)

Oder nehmen wir ein anderes Beispiel:

Völker verrauschen,
Namen verklingen,
Finstre Vergessenheit
Breitet die dunkelnachtenden Schwingen
Ueber ganzen Geschlechtern aus.

Aber der Fürsten
Einsame Häupter
Glänzen erhellt,
Und Aurora berührt sie
Mit den ewigen Strahlen,
Als die ragenden Gipfel der Welt [1].

Worin liegt die Erhabenheit dieses Gedankens? Die von dem Dichter meisterhaft ausgedrückte unaufhaltsame Vergänglichkeit alles Irdischen, die „Nacht der Vergessenheit" in welche Generationen und ganze Völker hinabsinken, läßt uns unwillkürlich und ganz unmittelbar das Auge unseres Geistes auf das wechsellose ewige Seyn dessen richten, welcher „immerdar derselbe ist, und dessen Jahre kein Ende nehmen" [2]. Und wenn, im Gegensatze zu den Völkern über die sie gesetzt waren, die Fürsten *nicht* der Vergessenheit anheimfallen, wenn ihre Namen *nicht* verklingen, so weckt auch diese Thatsache wieder den Gedanken an den gewaltigen Urheber jener Ordnung, welcher allein es zuzuschreiben ist, daß sie dastehen „als die ragenden Gipfel der Welt", den Gedanken an Den vor dessen Majestät auch ihre Größe nichtig ist, weil Er allein sich „den König der Könige" nennen darf und „den Herrn über Alle die herrschen" [3].

160. Der hiermit angedeuteten Auffassung von dem Wesen der Erhabenheit entspricht ganz die Stimmung, welche erhabenen Erscheinungen gegenüber sich in unserem Gemüthe erzeugt. Diese Stimmung ist nicht ein einfaches, sondern ein gemischtes Gefühl: es setzt sich zusammen aus Bewunderung und Freude, aber so, daß das Verhältniß in welchem diese zwei Elemente auftreten, verschiedenen Gegenständen gegenüber sehr verschieden ist. Je nach der Rücksicht unter welcher, der Eigenthümlichkeit des erhabenen Gegenstandes entsprechend, der unendliche Geist unserer Vorstellung nahetritt, oder klarer, je nach der besonderen Eigenschaft Gottes auf welche der Gegenstand uns seiner Natur nach gerade hinweist, und anderseits je nach der Lebhaftigkeit mit welcher unser Geist

[1] Schiller, Die Braut von Messina, 1, 4.

[2] Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Ps. 101, 28.

[3] Et habet in vestimento et in femore suo scriptum: Rex regum, et Dominus dominantium. Apoc. 19, 16.

dieselbe auffaßt, wird die Bewunderung zur Verehrung, zum Staunen, zur Ehrfurcht, zu heiligem Schauer; und je intensiver die Gefühle dieser Richtung auftreten, je überwältigender sie die Seele einnehmen, desto mehr tritt das andere Element, der Genuß oder die Freude, in den Hintergrund.

Daß erhabene Erscheinungen das an erster Stelle bezeichnete Gefühl, Bewunderung nämlich und die mit ihr verwandten, wachrufen müssen, und warum, leuchtet von selbst ein. Was aber das zweite Element, die Freude betrifft, so gründet diese sich auf dieselben Momente auf denen der Genuß der Schönheit beruht. Der endliche Geist ist ja das Nachbild des unendlichen, er ist ihm ähnlich, ihm verwandt[1]: darum erwacht in ihm naturgemäß, wo nicht andere Rücksichten es hindern[2], das Gefühl der eigentlichen Liebe, und im Anschlusse an sie die Freude, so oft der Gedanke an ihn

„Den der Sterne Wirbel loben,
Den des Seraphs Hymne preist",

die Erinnerung an „den guten Geist", an seine Herrlichkeit und Größe ihm lebhaft vor die Seele tritt.

Wollen wir hiernach das Wesen der Eigenschaft um die es sich handelt, in einer regelrechten Definition ausdrücken, so wird dieselbe etwa so lauten müssen: Die Erhabenheit einer Erscheinung ist jene Beschaffenheit derselben, vermöge deren sie dazu angethan ist, in dem endlichen Geiste den lebhaften Gedanken an den unendlichen Geist, und dadurch das gemischte Gefühl der Ehrfurcht und der Freude hervorzurufen.

§. 2.

Drei Klassen erhabener Gegenstände. „Tragische" Erscheinungen.

161. Um die Erscheinungen der sichtbaren Ordnung welche sich durch Erhabenheit auszeichnen, etwas näher zu characterisiren, können wir dieselben in drei Klassen ordnen. Dieselben sind nämlich entweder gelungene Darstellungen von Eigenschaften oder von Thaten Gottes; oder sie sind hervorragende Erscheinungen auf dem ethischen Gebiete; oder drittens, großartige Spuren des Wirkens Gottes in der sichtbaren Welt.

---

[1] „Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν", „von Seinem Geschlechte sind wir", lautet der Vers des Aratus von Cilicien und des Cleanthes aus Athen, auf welchen der Apostel im Areopag (Apostelgesch. 17, 28) sich berief.

[2] Vgl. N. 73. S. 94 f.

I.

Gelungene Darstellungen von Eigenschaften oder von Thaten Gottes.

162. Die Thaten und die Vorzüge Gottes, seine Macht, seine Weisheit, die Unendlichkeit und die Ewigkeit seines Seyns, seine Gerechtigkeit und seine Alles umfassende Liebe, lassen sich einerseits und vorzugsweise vermittelst der Rede darstellen, anderseits aber auch durch symbolische Werke. Solche werden uns begegnen, wenn wir im zweiten Buche von der religiösen Architectur handeln; hier wollen wir deßhalb nur jene Darstellungen berücksichtigen, deren Mittel das Wort bildet. Es ist ganz natürlich, daß sich die zahlreichsten Beispiele hierfür in der heiligen Schrift finden, Beispiele zugleich von einer Vollendung wie sie keine andere Quelle aufzuweisen hat: denn von Gott in einer der Majestät Gottes würdigen Weise zu reden, das vermag niemand als „jener Geist dessen Auge Alles durchdringt, auch die Tiefen Gottes" (1. Cor. 2, 10).

„Siehe," spricht Moyses zu dem Herrn, da dieser aus der Feuerflamme des Dornbusches zu ihm redet, „siehe, ich werde zu den Kindern Israels kommen, und zu ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesendet. Wenn sie mich nun fragen: ‚Welches ist sein Name,' was soll ich dann antworten?" Und der Herr erwiedert ihm: „Ich bin der welcher ist[1]. So wirst du also zu den Kindern Israels sprechen: Der welcher ist, der hat mich zu euch gesendet" [2].

Ist in dem hier ausgesprochenen Namen, der das unergründliche Wesen Gottes ausdrückt, eben seiner Unergründlichkeit wegen die Erhabenheit Manchem vielleicht minder fühlbar, so sind dagegen die ersten Verse der heiligen Schrift:

„Die Erde war gestaltlos und wüst; und Finsterniß über dem Abgrunde, und der Geist Gottes schwebend über den Wassern. Und Gott sprach: Es werde das Licht. Und das Licht wurde" —

seit Longin als ein Muster einer erhabenen Darstellung oft wiederholt worden [3].

---

[1] „Ego sum qui sum" (LXX: „ἐγώ εἰμι ὁ Ὤν"). Allioli sowohl als Loch und Reischl übersetzen: „Ich bin der ich bin". Aber ich meine, das ist ein Latinismus, oder allgemeiner, ein Barbarismus, und darum für Deutsche unverständlich. Den lateinischen Satz z. B.: „Ego sum qui feci hanc rem", wird doch ohne Zweifel jeder Deutsche so geben: „Ich bin der welcher das gethan hat", und keineswegs, „. . welcher ich das gethan habe".

[2] 2. Moys. 3, 13. 14.

[3] 1. Moys. 1, 2. 3. Man muß es wirklich bedauern, daß die übliche deutsche Uebersetzung des dritten Verses die Erhabenheit dieser Stelle fast vollständig verwischt. „Und Gott sprach: Es werde Licht. Und es ward Licht", so wird der

In ehrfurchtgebietender Majestät, hoch erhaben über Alles was der Zeit angehört, tritt uns der Sohn Gottes, die unerschaffene Weisheit entgegen, wenn sie im achten Kapitel der „Sprüche" von sich selber also redet:

„Es besaß mich der Herr im Beginn seiner Wege, bevor er etwas bildete vom Anfang. Von Ewigkeit her bin ich gesetzt und von der Urzeit, ehe die Erde wurde. Noch waren nicht die Tiefen, und ich war schon empfangen; noch waren die Wasserquellen nicht hervorgebrochen, noch standen nicht die Berge in ihrer Wucht; ich ward geboren vor den Hügeln. Noch hatte er die Erde nicht gemacht, nicht die Flüsse, noch die Angeln der Welt. Als er ausspannte die Himmel, war ich dabei; als er mit unverbrüchlichem Gesetze die Tiefen umzog und mit Schranken, als er oben die Lüfte festigte und abwog die Wasser, als er dem Meere ringsum seine Gränze gab, und Schranken den Wassern, die sie nicht überschreiten sollten, als er einsenkte die Grundfesten der Erde: da war ich bei ihm, Alles ordnend; und ich freute mich Tag für Tag, spielend vor ihm zu jeder Zeit, spielend im Weltall; und es ist meine Wonne, zu weilen bei den Kindern der Menschen."

In erhabenen Wendungen redet von Gott dem Herrn oft namentlich der Apostel. So, wenn er ihn „den König der Ewigkeit" nennt, „den Unsterblichen und Unsichtbaren", „den Seligen und allein Gewaltigen, welcher allein die Unsterblichkeit besitzt und im unzugänglichen Lichte wohnt, den keines Menschen Auge jemals schaute, noch schauen kann"[1]; oder wenn er, Angesichts der Erbarmungen Gottes und seiner Gerichte, in tiefer Ergriffenheit ausruft:

Vers gewöhnlich gegeben, gleichfalls wieder sowohl von Allioli, als von Loch und Reischl. Das ist sicher unrichtig. Denn es handelt sich ja um etwas ganz Bestimmtes, der Sache wie dem Begriffe nach genau Umgränztes; in solchen Fällen setzt aber die deutsche Sprache, (außer vor Eigennamen,) immer den bestimmten Artikel.

Es ist mir nicht unbekannt, daß weder das hebräische Original noch die Septuaginta an der in Rede stehenden Stelle den Artikel haben. Aber es ist doch auch bekannt genug, daß die Regeln nach welchen die hebräische und die griechische Sprache den Artikel gebrauchen, nicht die nämlichen sind, welche in der deutschen Sprache gelten, und daß man in einer deutschen Uebersetzung keineswegs den Artikel überall weglassen darf, wo ihn das hebräische oder griechische Original nicht hat; Reischl freilich scheint in seiner Uebersetzung des N. T. diesen unrichtigen Grundsatz, mehrfach wenigstens, befolgt zu haben (vgl. z. B. Matth. 16, 18: „Du bist Fels . . und Pforten der Hölle . . .").

Longin (de sublimitate sect. 9.) gibt die Worte des Moyses, wie die Septuaginta, ohne den Artikel: „γενέσθω φῶς"; aber in der italienischen Uebersetzung seiner Schrift (Ausg. von Verona 1733, S. 59) heißt es mit Recht: „Sia *la luce;* e fu *la luce*"; in der französischen: „Que *la lumière* se fasse; et *la lumière* se fit".

[1] 1. Tim. 1, 17. 6, 15. 16.

„O Tiefe des Reichthums der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! wie unbegreiflich sind seine Gerichte, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat erkannt den Sinn des Herrn? oder wer war sein Rathgeber? oder wer hat ihm zuvor gegeben, daß ihm vergolten würde? Denn aus ihm und durch ihn und in ihm ist Alles: ihm sey die Ehre in Ewigkeit" (Röm. 11, 33 ff.);

oder wenn er den Christen in Palästina die Größe des Mittlers des neuen Bundes vor Augen stellt:

„Oft, und in mannichfacher Weise sprach Gott dereinst zu unseren Vätern durch Propheten; in den jüngst vergangenen Tagen aber hat er zu uns geredet durch seinen Sohn: durch ihn, den er zum Erben gesetzt über Alles, durch den er einst die Welt erschuf; durch ihn, welcher der Abglanz seiner Glorie ist und das wesensgleiche Bild seines eigenen Seyns, der Alles trägt durch das Wort seiner Allmacht, der uns gereinigt hat von unseren Sünden, und jetzt hoch zur Rechten der Majestät Gottes sitzt; der um so viel über den Engeln steht, je glorreicher der Name ist den er vor ihnen geerbt hat. Oder wo ist der Engel zu dem Gott je gesprochen: ‚Mein Sohn bist du, ich habe heute dich gezeugt'? und wieder: ‚Ich werde ihm Vater seyn, und er mir Sohn'? Und da er seinen Erstgebornen wieder einführt in die Welt, da spricht er: ‚Ihn sollen anbeten alle Engel Gottes'. Und von den Engeln heißt es: ‚Er macht seine Engel zu Winden, und seine Diener zu flammendem Feuer'; von dem Sohne dagegen steht geschrieben: ‚Dein Thron, o Gott, besteht von Ewigkeit zu Ewigkeit; das Scepter der Gerechtigkeit ist das Scepter deiner Herrschaft.' Und: ‚Du, o Herr, hast im Anbeginn die Erde gegründet, und deiner Hände Werk sind die Himmel; sie werden vergehen, du aber wirst bleiben; sie werden altern wie ein Kleid, und wie ein Gewand wirst du sie ändern: du hingegen bist allezeit derselbe, und deine Jahre nehmen kein Ende'" (Hebr. 1).

162. Klopstock im „Messias", und Milton im „verlorenen Paradiese", stellen gleichfalls die Größe Gottes und die Erhabenheit seines Thuns mitunter in gelungener Weise dar. Wir lassen hier eine Stelle aus dem zuletzt genannten Dichter folgen. Der Erzengel Raphael, von Gott gesendet um die ersten Menschen vor ihrem Feinde, dem Satan, zu warnen, erzählt denselben den Sieg des Sohnes Gottes über die gefallenen Engel.

Nun brach
der dritte Morgen hehr und heilig an,
den Himmel rings umdämmernd. Brausend rollt
mit dem Getös' des Sturms in lodernder
Umflammung Gottes Wagen schnell daher,
von Rossen nicht gezogen, Rad in Rad
getrieben von sich selbst durch Lebens Geist.
Und vier Gestalten, gleich den Cherubim,
umschwebten ihn; es hatte jegliche
vier wunderbare Angesichter; Leib

und Flügel waren, wie mit Sternen, dicht
mit Augen, funkelnd, übersät; so auch
die Räder von Beryll, und zwischen diesen
strömt rother Flammen wildempörte Glut.
Hoch überwölbt ein Himmel von Krystall
den Wagen; ein saphirner Thron erhebt
zum Sitze sich, den jetzt des Höchsten Sohn
bestieg, in voller Rüstung strahlend. Ihm
zur Rechten saß, die Adlersfittige
weit ausgespannt, der Sieg; zur Linken hing
sein Bogen und der goldne Köcher, voll
von dreigezackten Donnerkeilen. Rauch
und Dampf floß um ihn her und wilde Glut,
helleuchtend wie der Blitz. Durch eine Schaar
von tausendmal zehntausend Heiligen
begleitet, kam er an.

Der Sohn Gottes redet jetzt zu seinen Schaaren, und gebietet ihnen, stehen zu bleiben; er allein werde den Kampf beendigen. Dann fährt der Dichter fort:

So sprach der Sohn. Sein mildes Antlitz ward
nun fürchterlich, sein Blick so drohend ernst,
daß ihn kein Aug' ertrug. Im vollen Zorn
wandt' er sich jetzt nach seinen Feinden hin.
Die Viere spannten nun auf einmal aus
die sternenvollen Flügel, rings umsäumt
mit grauser Finsterniß; es wälzten sich
die Räder seines Flammenwagens um;
mit einem Schalle, gleich dem dumpfen Brausen
empörter Wogen, oder dem Getümmel
von hunderttausend Kriegern, fuhr er jetzt
gerad' auf seiner Feinde Mitte hin.
Des Empyreums ewig fester Grund
bebt unter seiner Räder Spur, es bebt
der ganze Himmel, nur nicht Gottes Thron.
Im Augenblick hat er den Feind erreicht.
Zehntausend Blitze schwingt er mit der Rechten
und wirft sie vor sich her, und jeder Blitz
schlägt tiefe Wunden in der Frevler Herz.
Starr stehn sie da, gelähmt an Muth und Kraft,
aus ihren Händen sinken ungebraucht
die Waffen. Nieder stürzen Cherubim
und Mächtige. Er aber im Triumph
fährt über Helm' und helmbedeckte Häupter
und Schild und Spieße weg. Da wünschten sie,

daß noch einmal gestürzter Berge Schutt
vor seinem Grimm sich decke! Blitzen gleich
fuhr Pfeil auf Pfeil hernieder, rechts und links:
die Vier mit den vier Angesichtern, mit
den Leibern voll von Augen schnellten sie.
Glut schleuderten die Räder weit umher,
die lebenden, die augenvollen Räder.
Sie alle trieb Ein Geist, und Blitze schoß
jedwedes Aug', und sprühte Glut der Qual
auf die Verfluchten, Glut, die Augenblicks
sie ihrer Kraft, des angebornen Muths
beraubt, und wund, zerschmettert, athemlos,
in dumpfem Schmerz erstarrt, zu Boden streckt.
Doch nicht die Hälfte seiner Stärke braucht
er gegen sie; er hält den vollen Sturz
der Donner noch zurück; verjagen nur
vom Himmel, nicht vernichten wollt' er sie.
Er richtete die Hingestreckten auf,
und trieb gleich scheuen Heerden sie, betäubt
vom Donner, vor sich her; sie fliehn, verfolgt
von Angst und Grau'n, bis an das Aeußerste
des Himmels, bis auf seiner Mauern Rand.
Die aber bersten, und ein weiter Riß
zeigt unterwärts des Abgrunds öde Nacht.
Das furchtbar Gräßliche des Anblicks scheucht
die Fliehenden zurück; doch hinterrücks
von ärgrer Qual gefoltert, stürzen sie
vom himmlischen Gestade sich hinab,
und ew'ger Zorn flammt ihnen lodernd nach
zur bodenlosen Tiefe. Es vernahm
die Hölle das Getös' von ihrem Fall,
die Hölle sah, erschrocken, einen Theil
des Himmels sich vom Himmel lösen; gern
wär' sie aus Furcht entwichen; doch zu tief
hat das Verhängniß ihren finstren Grund
gesenkt, zu fest die Gränzen ihr bestimmt.
Neun Tage fielen sie. Das Chaos brüllt,
durch ihren Fall in seiner Anarchie
noch zehnmal mehr verwirrt, und sieht sein Reich
mit Trümmern ohne Zahl bedeckt. Zuletzt
verschlang die Hölle sie und schloß sich zu.
Dort wohnen sie, wie sie's verdient, umflammt
von Glut die nie erlischt, in ew'ger Pein [1].

[1] Milton, Das verlorene Paradies, 6. Gesang. (Nach der Uebersetzung von Bürde.)

Indeß das ist Dichtung, und das Erzeugniß rein menschlicher Kunst. Um wie Vieles großartiger nimmt, bei all ihrer Einfachheit, die folgende Erzählung des Moyses sich aus.

„ . . Und der Herr sprach zu Moyses: ‚Was rufest du zu mir? befiehl den Kindern Israels, daß sie vorwärts ziehen. Du aber erhebe deinen Stab, und strecke deine Hand aus über das Meer, und theile es, auf daß die Kinder Israels mitten durch das Meer trockenen Weg haben. Und ich will das Herz der Aegyptier verhärten, daß sie euch verfolgen; und ich werde offenbaren meine Herrlichkeit an Pharao und an seinem ganzen Heere, an seinen Wagen und Reitern: und erkennen sollen die Aegyptier, daß ich der Herr bin.‘ Da erhob sich der Engel des Herrn, welcher vor dem Lager Israels herzog, und stellte sich ihnen im Rücken auf, und mit ihm verließ auch die Wolkensäule die Spitze des Zuges, und ruhte zwischen dem Lager der Aegyptier und dem Lager Israels; sie erschien aber als dunkle Wolke, und erleuchtete zugleich die Nacht, also, daß sie die ganze Nacht hindurch sich einander nicht nähern konnten. Und da Moyses seine Hand ausstreckte über das Meer, da ließ der Herr die ganze Nacht einen starken brennenden Wind wehen, und nahm es weg, und machte es trocken; und das Wasser theilte sich. Und die Kinder Israels zogen hindurch, mitten durch das trockene Meer; denn es stand wie eine Mauer das Wasser, rechts und links. Die Aegyptier aber, sie verfolgend, zogen ihnen auf dem Fuße nach, die ganze Reiterei des Pharao, und Roß und Wagen, mitten in das Meer. Und schon war die Morgenstunde gekommen, *siehe, da schaute der Herr zurück aus der Säule von Wolken und Feuer auf das Lager der Aegyptier hin*, und schlug ihre Heeresmacht; und er zerbrach die Räder ihrer Wagen, und sie stürzten in die Tiefe. Da riefen die Aegyptier: ‚Laßt uns fliehen vor Israel, denn der Herr streitet für sie wider uns!‘ Der Herr aber sprach zu Moyses: ‚Strecke deine Hand aus über das Meer, auf daß die Wasser wieder hereinbrechen über die Aegyptier, über ihre Wagen und Reiter.‘ Und Moyses erhob seine Hand gegen das Meer hin; und das Meer trat mit der ersten Morgendämmerung wieder an seine frühere Stelle, und den fliehenden Aegyptiern stürzten die Wasser entgegen, und der Herr hüllte sie ein in die Fluten. Und die Wasser bedeckten Wagen und Reiter, und die ganze Heeresmacht des Pharao welche in das Meer gezogen war; und nicht Einer blieb von ihnen übrig“ (2. Moys. 14, 15 ff.).

Man vergleiche noch etwa die Stellen: Matth. 8, 26 („Und er stand auf, und gebot den Stürmen und dem Meere, und es ward eine große Stille“). Is. 40, 12—28. Job 38, 3 ff. Ps. 28. 103. 101, 26 ff. Habak. 3. Joh. 1, 1—18. Offenb. 1. Doch es ist ja die ganze heilige Schrift erhaben; nur dem geistlosen, oberflächlichen Leser entgeht das.

163. Unter den Eigenschaften Gottes deren anschaulich klare und angemessene Darstellung erhaben sey, haben wir vorher auch seine Liebe genannt. Denn es ist durch nichts begründet, wenn man nur solche Thaten

Gottes für erhaben erklärt, in welchen seine Allmacht, seine Unendlichkeit, seine strafende Gerechtigkeit sich kundgebe; gerade durch die Liebe, durch Erbarmen und Vergeben, offenbart sich am glänzendsten die Allmacht, der unerschöpfliche Reichthum, die Herrlichkeit dessen, der selbst durch den Propheten spricht: „Ich will die Schale meines Zornes nicht ausgießen über Israel, will Ephraim nicht verderben — denn ich bin Gott, und nicht ein Mensch“ [3]. Ist es etwas Anderes als ein erhabenes Wort, wenn der Herr zu Nicodemus spricht: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn dahingab“ — oder wenn der heilige Johannes erzählt: „Jesus wußte, daß die Stunde gekommen sey, da er aus dieser Welt zu seinem Vater gehen sollte; und wie er die Seinen geliebt hatte, die in dieser Welt waren, so liebte er sie bis ans Ende“? Sinnlich wie wir sind, empfinden wir freilich tiefer die augenfälligeren Wirkungen der schaffenden Allmacht. Aber größer, als wenn er „in hohler Hand die Wasser mißt und auf drei Fingern wiegt der Erde Wucht“; bewunderungswürdiger, als wenn er „die Himmel ausspannt gleich einem Schleier und sie entfaltet wie ein Zelt zum Wohnen, und das Heer der Sterne ausführt, und sie alle bei ihrem Namen ruft“ [2]; majestätischer, als wenn „bei seinem Nahen hoch aufwogend das Meer sich erhebt mit Allem was es umschließt, und die Fluren frohlocken und alle Bäume des Waldes ihm jauchzen und die Ströme aufjubelnd in die Hände klatschen“, oder „vor dem Leuchten seiner Blitze die Erde erbebt, vor seinem Angesichte die Berge zerschmelzen wie Wachs“ [1]; ungleich viel mehr als Gott, wenn es angeht so zu reden, erscheint der König der Ewigkeit, da er über Jerusalem weint, oder da er durch den Propheten zu seinem untreuen Volke redet:

„Unter den Menschen heißt es: Wenn entlassen hat ein Mann sein Weib, und sie ist weggegangen von ihm und hat einen andern Mann genommen, wird er noch wieder zurückkehren zu ihr? wird nicht unrein und befleckt erscheinen ein solches Weib? Du aber, du hast gebuhlt mit vielen fremden: dennoch kehre zurück zu mir, spricht der Herr, und ich will dich wieder aufnehmen. Erhebe deine Augen nach allen Seiten, und suche die Stelle, wo du dich nicht entehrt hast. An den Straßen saßest du, und wartetest auf sie, gleich dem Räuber in der Wüste; du hast das Land entweiht durch deine Buhlereien und deine Schlechtigkeit. Darum ward eingestellt des Regens Träufeln, und Spätregen fiel nicht mehr; aber deine Stirn war wie die Stirn der Buhldirne, du wolltest nicht erröthen. So komm denn wenigstens jetzt zurück, ich will dich wieder aufnehmen; so ruf' mir wenigstens von nun an wieder zu: ‚Mein Vater

[1] Osee 11, 9. — „Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas. . .“ (Or. Dom. 10. p. Pent.)

[2] Is. 40, 12. 22. 26. [3] Ps. 97, 7. 8. 95, 11. 12. 96, 4. 5.

bist du, mein Führer in den Tagen meiner Jugend!' .. Ja kehre zurück, Israel, zu mir, du Abtrünnige; und ich will mein Angesicht nicht abwenden von euch; denn ich bin heilig, spricht der Herr, und ich zürne nicht ewig" (Jer. 3, 1—4. 12).

II.

Hervorragende Erscheinungen der ethischen Ordnung.

164. „Was ist größer, als der Koloß von Rhodus?" so fragte jemand den Apollonius. „Der ächte Philosoph," erwiederte der Jünger des Pythagoras[1].

Als eine zweite Klasse erhabener Gegenstände haben wir jene Erscheinungen bezeichnet, welche durch ungewöhnlich hohen ethischen Werth hervorragen. „Größer ist der Geduldige als der Starke; größer wer sich selbst beherrscht, als wer Städte erobert" (Spr. 16, 32). Warum sind solche Erscheinungen erhaben? Der Urheber der ethischen Ordnung und die Kraft durch welche sie besteht, die Norm und das letzte Ziel alles ethisch richtigen Thuns, der welcher zu jeder guten Handlung die Fähigkeit spendet und eine jede belohnt, ist kein Anderer als Gott. Auf ihn, auf den unendlichen Geist, fühlt darum sich der endliche Geist immer hingewiesen, so oft ihm ein volleres Maaß ethischen Werthes, ein ungewöhnlich hoher Grad von Tugend entgegentritt; und *seine* unendliche Gutheit ist es, seine Treue, seine Schönheit, seine unnahbare Heiligkeit und Wahrheit, deren er dann in ehrfürchtiger Bewunderung sich freut.

Solange die Creatur nicht den glücklichen Zustand der Vollendung erreicht hat, bewährt sich aber ethische Größe nicht anders als durch Prüfung, offenbart sich die volle Kraft der sittlichen Freiheit nur dem Widerstande gegenüber, durch Kampf und Sieg. Die Summe der Ethik, im rechten Sinne verstanden auch der christlichen, umfaßt jene alte Regel des griechischen Weisen: „Ertrage und entsage" 242). Die Treue gegen das Sittengesetz, die Unterwerfung des geschaffenen Willens unter den Willen des Schöpfers, erscheint darum nirgends ausgeprägter, nirgends bewunderungswürdiger und größer, als wo sie mit Selbstüberwindung und mit Opfern verbunden ist; wo der Mensch, um der Tugend treu zu bleiben, die stärksten Neigungen der Natur bezwingt, wo er auf irdischen Besitz, auf Ehre, Freiheit und Leben Verzicht leisten, wo er sich drohenden Gefahren oder schweren Leiden unterziehen muß, um der Uebereinstimmung seines Willens mit dem höchsten Willen nicht zu entsagen, oder selbst auch, um aus freier Liebe Größeres zu leisten als dieser von ihm verlangt.

---

[1] Philostr. vit. Apoll. 5, 21. (Bei E. Müller, 2. S. 331. — Citirt 31.)

165. Es ist eine erhabene Seele, welche in den bekannten Versen der römische Dichter feiert:

— Si fractus illabatur orbis
Impavidum ferient ruinae [1];

es ist bewunderungswürdiger Heldenmuth den Regulus bewährt, wenn er selber den römischen Senat bestimmt, den Frieden zurückzuweisen welcher der Ehre der Republik nicht entsprach, und dann, aus den Umarmungen seiner Gattin, seiner Kinder und Freunde sich losreißend, treu seinem Eide nach Carthago zurückkehrt:

Atqui sciebat, quae sibi barbarus
Tortor pararet: non aliter tamen
Dimovit obstantes propinquos
Et populum reditus morantem,

Quam si clientum longa negotia
Diiudicata lite relinqueret,
Tendens Venafranos in agros,
Aut Lacedaemonium Tarentum [2].

Aber was sind solche gefeierte Helden heidnischer Tugend im Vergleich mit den Märtyrern der christlichen Kirche? Was ist dieser rein menschliche Heroismus gegenüber jenen zwölf, die einst „hinausgingen von dem hohen Rathe voll hoher Freude, weil sie gewürdigt worden um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden" [3], oder gegenüber jenem Heldengeiste, der aus dem Gefängnisse am Fuße des Capitols, schon dem Martyrium nahe, an seinen Jünger schrieb: „Sey eingedenk, daß unser Herr Jesus Christus auferstanden ist vom Tode, nach meinem Evangelium, für das ich leide bis zu Kerker und Banden — aber das Wort Gottes läßt sich nicht in Fesseln schlagen; — darum ertrage ich Alles um der Auserwählten willen" [4]; was sind jene vereinzelt stehenden Großthaten, deren eigentliche Quelle doch vielfach nur Hochmuth und Selbstsucht war, im Vergleich mit den Kämpfen und Siegen aller derer, die das Wort des Herrn verstanden hatten und es bewährten: „In dieser Welt wird es euch schlecht gehen — aber vertraut auf mich, ich habe gesiegt über die Welt"?

„Seyt gegrüßt ihr heiligen Schaaren, seyt gegrüßt ihr Millionen,
Märtyrer aus allen Sprachen und aus allen Nationen;
Seyt gegrüßt, Athleten Christi, Gotteshelden, Himmelskrieger,
Welt- und Höllenüberwinder, riesenhafte Weltbesieger!

[1] Horat. Od. 3, 3, 7. [2] Horat. Od. 3, 5, 49 sqq.
[3] Apostelgesch. 5, 41. [4] 2. Tim. 2, 8.

Aus der langen großen Trübsal, aus dem wildentlohten Feuer
Das die Gottesstadt verheerte allerorten ungeheuer,
Aus den tausend blutigen Schlachten, aus dreihundertjährigem Kriege
Seyt mit Palmen in den Händen ihr gekommen einst zum Siege.
Waret ihr von anderm Stamme, und aus anderem Geblüte,
Oder Wesen höh'rer Ordnung, ganz von and'rer Kraft und Güte?
Denn ihr wunderbaren Menschen, die ihr einzig seyt auf Erden,
Was kann je mit euren Thaten, eurem Muth verglichen werden?
Was uns Sagen und Geschichten auch von großen Thaten melden,
Ihr verdunkelt die Heroen, ihr verkleinert alle Helden.
Ja, es war ein neuer Athem, neues Feuer, neues Leben,
Das von oben euch als Seele solche Wunderkraft gegeben.
In die Höhe flog das Niedre, schnell zur Größe wuchs das Kleine.
Wie ein Ritter that der Sclave, wie ein Edler der Gemeine.
Zarte Kinder wurden Männer, schwache Mädchen Heroinen,
Und es wurde stark und furchtbar, was verächtlich hat geschienen.
Die Cypresse, zart gegliedert, wuchs zum mächtigen Eichenstamme,
Aus der Taube ward ein Adler, und ein Löwe aus dem Lamme" [1].

„Womit soll ich diesen Geist vergleichen," ruft in seiner zweiten Lobrede auf den heiligen Paulus, von der Größe des Apostels überwältigt, der heilige Chrysostomus aus, „mit Stahl? mit Diamant? Soll ich ihn eine goldene Seele, eine diamantne, nennen? Sie ist fester als der Diamant, sie ist kostbarer als Gold und edle Steine. . . Doch was bringe ich Gold und Diamanten in Vergleich mit ihr? Legt gegen ihn die ganze Welt in die Wagschale, und ihr werdet sehen, daß die Seele des Apostels schwerer wiegt. Denn wenn schon von jenen die in Thierfellen umherirrten, die in Höhlen und Klüften wohnen mußten, wenn schon von diesen geschrieben steht, daß die Welt ihrer nicht werth war (Hebr. 11, 38), um wieviel mehr müssen wir von Paulus sagen daß er größer ist als die ganze Welt, von ihm, dem gegenüber selbst der Himmel zu klein, der selbst den Himmel und alle seine Freuden um der Liebe Christi willen hingegeben hätte!" [2]

Wahrhaft erhaben, ganz im Geiste des Christenthums, aber in anderer Weise, stellt Klopstock im vierten Gesange des „Messias" den Nicodemus dar. Philo, der Pharisäer voll satanischer Wuth, hat die furchtbarsten Verwünschungen gegen ihn ausgestoßen, weil er als Anhänger Jesu aufgetreten ist. Nicodemus vertheidigt abermals den Messias in einer längeren Rede, gibt im Angesichte des ganzen Synedriums, anbetend, seiner Gottheit Zeugniß,

---

[1] Johannes Schrott, Dichtungen, S. 49 ff. („Die großen Zeugen".)
[2] Chrys. de laud. S. Pauli Ap. hom. 2. (tom. 2. p. 485.)

Stand dann auf, und redete zu Philo. Sein Antlitz war heiter,
Wie der Seraphim Angesicht ist. „Du hast mir geflucht!
Aber ich segne dich, Philo. Der hat mich also gelehret,
Den ich, als Gott, anbetete. Philo, vernimm mich und kenn' ihn!
Wenn du nun sterben willst, Philo; wenn jetzt des Unschuldigen Blut dich
Schreckt und auf dich wie ein Meer herabstürzt; deinem Ohre,
Wie ein Wetter des Herrn, der Rache Stimmen ertönen;
Wenn du dann wirst hören um dich, durch's Dunkle, dahergehn
Gottes Tritt, den eisernen Gang des wandelnden Richters,
Und der entscheidenden Wagschal' Klang, des blinkenden Schwerts Schlag
Welches er wetzt, sein Geschoß vom Blute der Grausamen trunken;
Wenn von dem Angesicht Gottes die Todesangst ausgehet,
Dich erschüttert, und nun ganz andre Gedanken die Seele
Ueberströmen, und um dein starres sterbendes Auge
Lauter Gericht ist; du dich alsdann vor dem tödtenden Richter
Windest und krümmst, mit bebender Angst laut weinend zu Gott flehst
Um Erbarmung: dann höre dich Gott, und erbarme sich deiner!"
Also sagt er und geht durch sie hin. Ihn begleitete Joseph.
Aber Ithuriel sah Nicodemus, den göttlichen Mann, gehn;
Und der Seraph erhub sich, und schwebt' in hoher Entzückung,
Mit weit ausgebreiteten Armen; er sprach bei sich selber:
„Welche Seligkeit wird, nach des Mittlers Tode, dich krönen,
Wenn du noch mehr so erhabene Seelen, o Menschengeschlecht, hast,
Und nun bald die Christen so sind, wie dieser Gerechte!"

Wir brauchen wohl nach dem schon Gesagten kaum mehr ausdrücklich zu bemerken, daß hervorragende Erscheinungen der ethischen Ordnung welche dem Reiche des Uebernatürlichen angehören, in weit höherem Grade erhaben sind, als solche die sich über die Stufe des Natürlichen, rein Menschlichen nicht erheben. Die Uebernatürlichkeit ist „Theilnahme an der Natur Gottes" (2. Petr. 1, 4): darum weist alles Uebernatürliche viel offenbarer auf den unendlichen Geist hin; aber freilich ist dieser Hinweis sichtbar nur dem Auge des Glaubens. Aus diesem Grunde stellt sich für Alle die nicht den Sinn und das Verständniß für das Uebernatürliche verloren haben, als die erhabenste ethische Erscheinung auf dieser Erde diejenige dar, welche wir im vierten Abschnitt auch als das schönste unter den sichtbaren Werken Gottes zu bezeichnen hatten, die Kirche Christi. Wider sie „knirschen die Heiden, sinnen Eitles die Völker; wider sie erheben sich Könige, verbünden sich die Mächtigen der Erde"; sie aber predigt, unerschütterlich treu ihrem Beruf, in Wort und Leben, in ihrer Gesammtheit sowohl als in Allen die in Wahrheit und von Herzen sich die Ihren nennen, „Jesum Christum den Gekreuzigten, den Juden Aergerniß und den Heiden Thorheit, aber denen die berufen sind, Gottes Kraft und Gottes Weisheit".

III.

Großartige Spuren des Wirkens Gottes in der sichtbaren Welt.

166. Wir kommen zur letzten der drei Klassen, in welche wir die Träger der Erhabenheit zerlegt haben: sie umfaßt jene Erscheinungen der sichtbaren Welt, in denen uns zwar nicht unmittelbare Thaten Gottes selbst, aber ungewöhnlich bedeutende Spuren seines durch untergeordnete Kräfte *(causae secundae)* vermittelten Wirkens entgegentreten. Solche Erscheinungen sind das Weltmeer, namentlich das vom Sturme bewegte; der einfarbig dämmernde Nachthimmel, voll Sternengefunkels; die stürmenden Massen eines großen Wasserfalles; die weithin weiß leuchtenden Gipfel der Alpen; ferner manche außerordentliche Elementarereignisse: wie ein gewaltiger Orcan, eine von hohem Gebirge herabdonnernde Lawine, ein mächtiger Brand, ein majestätisches Gewitter, ein Erdbeben, der Ausbruch eines Vulcans.

An sich ist freilich die leblose Natur dem lebendigen und mit Vernunft begabten Geiste gegenüber immer zu klein, als daß sie diesem Gegenstand der Ehrfurcht und der Bewunderung werden könnte; nur für sich betrachtet würden die angeführten Gegenstände wohl bedeutend erscheinen, aber nie erhaben. Aber der vernünftige Geist faßt sie eben auch niemals als etwas Absolutes und rein für sich auf; er fühlt sie immer, und mit einer Nothwendigkeit die in seiner eigenen Natur liegt, als das was sie sind, als Wirkungen einer höheren Ursache, als Offenbarungen eines Wesens, das die gesammte Natur und alle ihre Kräfte mit gewaltiger Hand beherrscht und leitet. Die Majestät, die ehrfurchtgebietende Macht und Weisheit dieses Wesens, die unendliche Fülle seines Seyns ist es, vor der wir, von Bewunderung, von Staunen, von heiligem Schauer ergriffen, uns beugen.

In den poetischen Werken jenes Volkes im Alterthum, welchem allein seine Dichter sagen konnten: „Glückselig das Volk, dessen Gott der Herr ist“ [1], tritt stets die eben angedeutete Auffassung hervor, wenn in denselben großartige Naturerscheinungen verwerthet werden.

„Die Stimme des Herrn rollt über Fluten:
der Gott der Herrlichkeit donnert!
der Herr auf vielen Wassern!

[1] Beatus populus, cuius *Dominus* Deus eius. Ps. 143, 15.

Es ist unbegreiflich, wie Allioli diese Worte hat so übersetzen können: „Glückselig das Volk, dessen Herr sein Gott ist.“ Denn das Subject des Satzes ist ja offenbar *Dominus*, „Jehova“. Die gleichlautende Stelle Ps. 32, 12 ist dagegen auch von Allioli richtig gegeben.

Stimme des Herrn — gewaltige!
Stimme des Herrn — erhabene!
Stimme des Herrn, der splittert Cedern!
Libanons Cedern zerschmettert der Herr.
Stimme des Herrn, der Flammen sprühet!
Stimme des Herrn, der die Wüste erschüttert:
die Wüste von Cades macht beben der Herr.
Nun spricht in seinem Tempel Alles: ‚Ehre!'
Der Ewige, der die Wasserflut bewohnet,
und auf ihr thront — der König immerdar:
Der Herr wird seinem Volke Stärke geben,
sein Volk mit Frieden segnen" [1].

Aber vollkommen die nämliche Anschauung, nur in die Fictionen der Mythologie gefaßt, liegt auch den gleichartigen Darstellungen heidnischer Dichter zu Grunde. Man vergleiche z. B. das folgende Gemälde Virgils:

Er selbst, der Vater der Götter,
Schleudert, in Wetter gehüllt, den Blitz mit feuriger Rechte
Weit umher: es erbebt in ihren Gründen die Erde
Tief erschüttert; es flüchtet das Wild; ein banges Schrecken
Wirft die Herzen der Völker darnieder; des Mächtigen Pfeile
Spalten des Athos Höhen, zertrümmern Keraunions Klüfte
Oder Rhodopens moosiges Haupt [2];

oder dieses andere aus der Iliade:

Da die Olympier nun in die sterblichen Schaaren sich stürzten,
Tobte die völkerentflammende Wuth; es stellte sich Pallas
Nun mit lautem Geschrei an den Graben außer der Mauer,
Dann mit lautem Geschrei ans wiederhallende Ufer.
Brausend wie stürmende Strudel, gehüllt in Schrecken der Nächte,
Schrie von Ilions thürmender Burg der Kriegsgott herunter,
Lief dann schreiend an Simoi's Ufer bis Kallikolonä.
Fürchterlich donnerte Zeus, der Vater der Götter und Menschen,
Oben herab; von unten erschütterte Poseidaon
Die unendliche Erde bis zu den Häuptern der Berge;
Alle Füße wankten des quellenströmenden Ida
Bis zu den Gipfeln; es wankte die Stadt, und die Schiffe der Griechen.
Da erschrak in der Tiefe der Schattenbeherrscher Aidoneus;
Bebend entsprang er dem Thron, laut rufend, daß nicht von oben
Poseidon, der Gestadeerschütt'rer, die Erde zerreiße,

---

[1] Aus dem 28. Psalm, nach Schegg.
„Die Stimme des Herrn" ist in Schilderungen des Gewitters immer der Donner. (Loch und Reischl.) Vgl. Job 37, 2—5. Ps. 17, 8—16.

[2] Virgil. Georg. 1.

Daß nicht erscheine den Menschen, daß nicht den Göttern erscheine
Seine düstre Behausung, für die auch Olympier grauet[1].

So ist also die Erhabenheit der sichtbaren Natur nichts Anderes, als die durch geschaffene Kräfte vermittelte Offenbarung der Majestät Gottes und der Größe seiner Eigenschaften; und es tritt uns namentlich in dieser Klasse erhabener Gegenstände mit besonderer Evidenz die nämliche Thatsache entgegen, welche wir in Rücksicht auf die Schönheit unpersönlicher Dinge gleichfalls anerkennen mußten: daß nämlich die ästhetischen Gefühle deren Grund und Gegenstand sie bilden, nicht absolute sind, sondern relative.

167. Uebrigens ist freilich nicht zu übersehen, daß wir Elementarereignisse wie die erwähnten, nur in sofern erhaben *finden*, als nicht die Furcht vor ihren verheerenden Wirkungen, oder der Schmerz über diese, sey es in Rücksicht auf uns selbst oder auf Andere, die der Erhabenheit entsprechenden angenehmen Gefühle wesentlich beeinträchtiget.

Diese Beschränkung vorausgesetzt, hat Lotze vollkommen Recht, wenn er auch *den Tod* den erhabenen Gegenständen beizählt: „in unsagbaren Gefühlen verstummen wir vor der Feierlichkeit des Todes, der die uns fremdeste Eigenschaft des Unendlichen, die Unwiderruflichkeit, so grell in unser auf allerhand Widerruf gebautes Leben hineinscheinen läßt“[2]. Der letzte Gedanke, die Rücksicht auf welche sich die Erhabenheit des Todes gründet, sollte freilich anders ausgedrückt seyn. Richtiger als Lotze deutet Adalbert Stifter dieselbe an, wenn er von „einem Gange durch die Katakomben“ (des Stephans-Friedhofs in Wien) also erzählt.

„Wie wir nun so dastanden in der Versammlung von längst verstorbenen, unbekannten Menschen, die vor Jahrhunderten hierher gebracht wurden um zu verwesen, die aber nun ihren Urenkeln dieselben Züge weisen müssen die man einst, davor grauend, mit einem Tuche zugehüllt und in einen Sarg verborgen hatte, — und wie das reine weiße Wachslicht oder die dunkelrothe Gluth der Fackeln die wir trugen, über die Gesichter und Glieder der Todten lief, und darinnen schweren Kampf, oder starre Ruhe, oder häßlich Grinsen wies: so waren wir Alle bis in das Innerste erschüttert. Mir war, als sey ich in ein fabelhaft Gebiet des Todes gerathen, in ein Gebiet so ganz anders, als wir es im Leben der Menschen erfahren, ein Gebiet, wo Alles gewaltsam zernichtet wird was wir im Leben mit Scheu und Ehrfurcht zu betrachten gewohnt sind, — wo das Höchste und Heiligste dieser Erde, die menschliche Gestalt, ein werthloses Ding wird, hingeworfen in das Kehricht, daß es liege, wie ein anderer Unrath. — Ach! welch eine furchtbare, eine ungeheure Gewalt muß es seyn, der wir dahingegeben sind, daß sie über uns verfüge — — und wie

[1] Homer, Il. 20, 47 ff. (Nach der Uebersetzung von Stolberg.)
[2] Lotze, S. 333. (Citirt 18.)

riesenhaft, all unser Denken vernichtend, muß Plan und Zweck dieser Gewalt seyn, daß vor ihr millionenfach ein Kunstwerk zu Grunde geht, das sie selber mit solcher Liebe baute, und zwar gleichgültig zu Grunde geht, als wäre es eben nichts! — Oder gefällt sich jene Macht darin, im öden Kreislaufe immer dasselbe zu erzeugen und zu zerstören? — es wäre gräßlich absurd! — Mitten im Reiche der üppigsten Zerstörung durchflog mich ein Funke der innigsten Unsterblichkeitsüberzeugung. Wir standen Alle stumm, und ließen unsere Fackeln und unsere Lichter lodern. Der Eindruck ist so mächtig, so neu und ernst; er nimmt unser ganzes Wesen so ein, daß alles Andere abfällt, und vor seiner Gewalt nichtig wird. Ich war so aus mir selber getreten, daß mir das Rollen eines Wagens, das wir in diesem Augenblicke auf dem Pflaster über uns hörten, ganz abenteuerlich vorkam, ja durch den Gegensatz schauerlich. Ist es denn der Mühe werth, dachte ich, daß sich der Wagen oben brüstet, und über das Pflaster wegrollt? daß sie Häuser bauen, und bunte Lappen heraushängen, als wäre es was?“ [1]

In dieser Darstellung sagen wir, ist der Grund in welchem die Erhabenheit des Todes liegt, richtig angedeutet. Der Tod läßt vor dem Auge unseres Geistes in ungewöhnlich greller Beleuchtung jene „furchtbare, ungeheure Gewalt“ erscheinen, die mit absolut unbeschränkter Freiheit, nach „riesenhaft großem Plane“ über uns verfügt, „alles Staubgeborne zerreibend wie Mörtel“. Oder wenn wir noch klarer uns ausdrücken sollen: Der Tod, wie er durch alle Generationen, durch alle Jahrtausende bis zu uns herab, mit unwiderstehlicher Macht über die Gesammtheit der Kinder Adams herrscht, steht vor uns als das unvergängliche Denkmal der unnahbaren Majestät des Allerheiligsten, als die in jedem Augenblicke unerbittlich aufs neue sich wiederholende Vollziehung des eben so gerechten als schauerlichen Spruches: „Du bist Staub, und wirst zum Staube zurückkehren.“

168. Die, wenn wir nicht irren von Kant zuerst aufgestellte, und seitdem oft wiederholte Theilung in das „mathematisch (extensiv) Erhabene“ und das „dynamisch (intensiv) Erhabene“, scheint uns keinen besonderen Werth zu haben. Es ist bei allen erhabenen Erscheinungen immer derselbe Eine, über uns und die gesammte Natur hoch erhabene unendliche Geist, dessen Offenbarung, dessen Nähe uns mit Ehrfurcht erfüllt, mag es der Anblick des mit Sternen besäten Firmaments seyn was uns auf ihn hinweist, oder das unermeßlich sich vor uns ausdehnende Weltmeer, oder der Ausbruch des Aetna. Auch Lotze ist der Ansicht, daß „fast alle Beispiele an denen man sich über seine Empfindungen klar zu werden sucht, den Unterschied zwischen dem mathematisch Erhabenen der Ausdehnung und dem dynamisch Erhabenen der Kraft zweifelhaft machen“ [2].

[1] A. Stifter, Erzählungen, 1. S. 267. („Ein Gang durch die Katakomben.“)
[2] Lotze, S. 327. (Citirt 18.)

Dagegen müssen wir, neben den erhabenen Erscheinungen aus der sichtbaren Natur, jene welche die Geschichte uns bietet, allerdings einer besonderen Erwähnung werth finden. Freilich nicht so, als ob zwischen diesen und jenen ein innerer Wesensunterschied bestände. Denn derselbe weltbeherrschende Geist, „der auf die Erde blickt und sie zittert vor ihm, der die Berge berührt und sie rauchen, der Wolken zu seinem Wagen macht und einhergeht auf den Flügeln des Sturmes“ [1], dieselbe Majestät der ewigen Gottheit welche in den gewaltigen Elementarereignissen auch dem Gotteslängner unausweichlich entgegentritt: eben sie ist es auch welche wir in den Schicksalen der Völker wie der Einzelnen, in der Entwickelung und den Katastrophen der Weltgeschichte anbetend bewundern. Hier wie dort ist nichts groß als durch seine Beziehung zur allwaltenden Vorsehung, nichts erhaben, als insofern es den verkündigt der in seiner Hand „die Säume der Erde faßt, und die Gottlosen abschüttelt von ihr, und den Frevlern den erhobenen Arm zerbricht“, der die Widerspenstigen „beherrscht mit eisernem Scepter, und wie Töpfergeschirr sie zertrümmert“ [2]. Sein Werk ist die Thatsache auf welche den Gerechten, damit er in unwandelbarer Zuversicht „dem Herrn befehle seinen Weg, und nicht eifersüchtig hinschaue auf das Glück derer welche Böses thun“, der Prophet in erhabenem Worte hinweist: „Ich sah den Gottlosen hoch erhoben, sah ihn emporragen wie die Cedern des Libanon; ich ging vorüber, und siehe er war nicht mehr: ich suchte nach ihm, und seine Stätte war nicht mehr zu finden“ [3].

„Starke die sich Treiber dünken,
Werden selbst doch nur getrieben,
Heergeräthe eines Stärkern
Die, gebraucht, verbraucht zerstieben.

Stärkre stößt der Fuß des Stärksten,
Und die Stärksten sind Geschirre
Eines, der, ob Allen waltend,
Ueberschaut das Weltgewirre;

Eines, der in ehrnen Händen
Hält die Wage, Recht zu wägen,
Der die Scepter knickt wie Ruthen,
Und wie Stroh das Schwert der Degen.

---

[1] Ps. 103. [2] Job 38, 13. 15. Ps. 2, 9.

[3] Revela Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet; noli aemulari in eo qui prosperatur in via sua, in homine faciente iniustitias. . . Vidi impium superexaltatum, et elevatum sicut cedros Libani: et transivi, et ecce non erat; et quaesivi eum, et non est inventus locus eius. Ps. 36, 5. 7. 35. 36.

All die Riesen sind nur Zwerge,
All die Herrn nur arme Knechte:
Ob sie gleich den Frevel wollen,
Fördern müssen sie das Rechte;

Dienen müssen sie der Ordnung,
Ob sie gleich das Wüste treiben:
Denn unsterblich ist das Gute,
Und der Sieg muß Gottes bleiben" [1].

Auch in dieser Rücksicht, auf dem Gebiete der Weltgeschichte, gibt es wieder keine erhabenere Erscheinung als jenen Bau Gottes, der allein unter der Sonne die Verheißung ewiger Dauer hat, dem allein das Wort des Herrn galt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen". „Welche andere heute bestehende Institution," schreibt ein berühmter englischer Protestant, „welche andere heute bestehende Institution, als die katholische Kirche, war Zeuge jener Zeiten, da aus dem Pantheon noch der Rauch der Opfer aufstieg, da noch Leoparden und Tiger brüllten im Amphitheater des Flavius? Die stolzesten Königshäuser sind von gestern, wenn man sie neben die Reihenfolge der Päpste stellt... Die Republik Venedig kam dem Papsttum an Alter zunächst. Aber die Republik Venedig war ein Kind im Vergleich mit dem Papsttum; und die Republik Venedig ist verschwunden, das Papsttum ist geblieben. Das Papsttum ist geblieben, nicht im Verfall, nicht als ein altersschwacher Ueberrest vergangener Zeiten, sondern voll Lebens und jugendlicher Kraft... Auch jetzt noch deutet kein Zeichen darauf hin, daß das Ende der langen Herrschaft der katholischen Kirche herannahe. Sie sah alle Regierungsformen, alle kirchlichen Anstalten sich bilden, welche gegenwärtig in der Welt bestehen, und wir haben keine Gewißheit, daß sie nicht auch das Ende von allen zu sehen bestimmt ist. Sie war groß und geachtet, schon ehe die Angelsachsen ihren Fuß auf britischen Boden setzten, ehe die Franken über den Rhein zogen; sie war groß und geachtet, als noch zu Antiochia griechische Beredtsamkeit blühte, und Götzenbilder angebetet wurden im Tempel zu Mekka. Es könnte geschehen, daß sie auch dann noch in ungeminderter Jugendfrische dastände, wenn dereinst etwa ein Reisender aus Neuseeland, mitten in einer weiten Einöde, an einen gesprengten Bogen der London-Brücke sich lehnte, um die Ruinen von St. Paul zu zeichnen" [2].

---

[1] Weber, Dreizehnlinden, XVII, 4. (S. 227.)

[2] Macaulay, Critical and historical essays, 4. p. 98.

IV.

„Tragische" Erscheinungen.

169. In Verbindung mit der Erhabenheit pflegt die Aesthetik auch jene Erscheinungen zu besprechen, welche man als „tragisch" bezeichnet. Und es unterscheidet sich allerdings die Tragik von der Erhabenheit, das Tragische von dem Erhabenen nicht anders, als wie von der Gattung die Art. Plato gebraucht selbst den Namen „tragisch" wiederholt in der generischen Bedeutung von „großartig", „ernst", „erhaben", und erklärt eben in diesem Sinne den Homer für den größten unter den „tragischen" Dichtern[1].

Der Genuß den uns tragische Erscheinungen gewähren, beruht, wenigstens vorzugsweise, auf Gründen die wir sämmtlich schon berührt haben.

„Nur in finstren Nächten strahlet
Herrlich schön der Sterne Pracht,
Und der Regenbogen malet
Sich nur in der Wolken Nacht."

Im Unglück, in schwerem Leiden, bewährt sich mehr als irgendwie sonst die ethische Größe, die moralische Kraft des Geistes: schon allein durch starkmüthiges Ertragen, durch heroische Geduld und Ergebung in ein unausweichliches Verhängniß, oder vielmehr in eine schwere Fügung der Vorsehung[2]; noch mehr aber, wo der Mensch durch freiwilliges Opfer, durch frei gewählte Uebernahme des Schmerzes den Beweis liefert, daß er nichts fürchtet als die Sünde, daß ihm nichts höher gilt als die Treue gegen Gottes Gebote. Es sind in der That „die großen Seelen", denen, wie der Dichter sagt, „die Schmerzen nachziehen, wie den Bergen die Gewitterwolken", an denen „aber auch die Wetter sich brechen", und welche so „die Wetterscheide werden für die Ebene unter ihnen". Anderseits offenbart sich uns in dem Schicksal von welchem wir den Bösewicht verfolgt sehen, in dem unerbittlichen Verhängnisse das ihn zermalmt, die strafende Hand der göttlichen Gerechtigkeit, das allsehende Auge der Vorsehung, dem nichts sich entziehen kann.

Somit fällt jede tragische Erscheinung in eine der drei Klassen, in welche wir die erhabenen zerlegt haben, oder sie gehört auch zugleich mehreren derselben, namentlich der zweiten und dritten, an.

---

[1] Man vergleiche namentlich: Plat. de leg. 7. Steph. p. 817 a. b. Bipont. 8. p. 379 s. Theaetet. Steph. 152 e. Bipont. 2. p. 70. De republ. 10. Steph. 607 a. Bipont. 7. p. 307.

[2] Ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus. Seneca de Providentia.

§. 3.

Ob die Erhabenheit auch das Attribut von Handlungen und Characteren seyn könne, welche ethisch schlecht sind.

I.

Die Lehre Schillers, Vischers und mehrerer Anderer. Widerlegung derselben: aus dem Wesen der Erhabenheit; aus Zugeständnissen Schillers selber; aus der allgemeinen Anschauung. Der Satan bei Milton und Byron; Prometheus und andere Helden der alten Tragödie.

170. Die in der Ueberschrift enthaltene Frage, ob nämlich auch ein böses Thun, ein ethisch schlechter Character erhaben seyn könne, würden wir sicher nicht stellen, wenn nicht die Lehre nicht weniger Aesthetiker der Neuzeit, welche diese Frage in bejahendem Sinne beantworten, uns dazu nöthigte. Wir wollen zuerst einigen dieser Männer selbst das Wort geben.

Schiller zunächst belehrt uns folgendermaßen:

„Reue, Selbstverdammung, selbst in ihrem höchsten Grad, *in der Verzweiflung*, sind moralisch erhaben, weil sie nimmermehr empfunden werden könnten, wenn nicht tief in der Brust des Verbrechers ein unbestechliches Gefühl für Recht und Unrecht wachte, und seine Ansprüche selbst gegen das feurigste Interesse der Selbstliebe geltend machte... Und was kann auch erhabener seyn, als jene heroische Verzweiflung, die alle Güter des Lebens, die das Leben selbst in den Staub tritt, weil sie die mißbilligende Stimme ihres innern Richters nicht ertragen und nicht übertäuben kann? Ob der Tugendhafte sein Leben freiwillig dahingibt, um dem Sittengesetz gemäß zu handeln — oder ob der Verbrecher unter dem Zwange des Gewissens *sein Leben mit eigener Hand zerstört*, um die Uebertretung jenes Gesetzes an sich zu bestrafen, so steigt unsere Achtung für das Sittengesetz zu einem gleich hohen Grade empor; und, wenn je noch ein Unterschied Statt fände, so würde er vielmehr zum Vortheil des Letztern ausfallen, da das beglückende Bewußtseyn des Rechthandelns dem Tugendhaften seine Entschließung doch einigermaßen konnte erleichtert haben, und das sittliche Verdienst an einer Handlung gerade um eben so viel abnimmt, als Neigung und Lust daran Theil haben. Reue und Verzweiflung über ein begangenes Verbrechen zeigen uns die Macht des Sittengesetzes nur später, nicht schwächer; es sind Gemälde der erhabensten Sittlichkeit, nur in einem gewaltsamen Zustand entworfen. Ein Mensch, der wegen einer verletzten moralischen Pflicht verzweifelt, tritt eben dadurch zum Gehorsam gegen dasselbe zurück; und je furchtbarer seine Selbstverdammung sich äußert, desto mächtiger sehen wir das Sittengesetz ihm gebieten" [1].

[1] Schiller, Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. (Werke, Stuttgart 1836, Bd. 11. S. 522. 523.)

Die gesperrt gedruckten Worte wurden *von mir* unterstrichen; dasselbe gilt in Rücksicht auf die noch folgenden Stellen.

Bei Viſcher leſen wir alſo:

„Dieſe Kraft der menſchlichen Natur, wonach der Wille die Gewalt des Affects als ſein Werkzeug mit ſich vereinigt, iſt es, wodurch auch das Böſe erhaben wird. Es bewährt ſich im Böſen dieſelbe Freiheit des Subjects, die wir auch im Guten bewundern, und die äſthetiſche Wirkung wird durch den veränderten Zweck zwar anders modificirt, aber keineswegs geſchwächt. Ja ſie ſteigt mit dem Grade und der Conſequenz des Böſen, und eine vollendete Empörung gegen Gott, wie bei Prometheus und dem Fauſt der Volksſage, iſt äſthetiſch ergreifender, als die ſchönſte Energie des Guten" [1].

Zwei Jahrzehnte vor Viſcher hatte Krug geſchrieben:

„In dieſer Beziehung" (in intenſiver Hinſicht) „iſt auch die moraliſche Geſinnung, ſofern ſie ſich durch Wort und That zu erkennen gibt, des Charakters der Erhabenheit fähig, und zwar ſowohl als ſittlich gute, wie als ſittlich böſe Geſinnung. Denn es kommt bei der äſthetiſchen Schätzung derſelben nicht auf ihren inneren (moraliſchen) Werth oder Unwerth an, ſondern auf die Größe der Willenskraft, die ſich dadurch ankündigt [2]. Das Bewußtſeyn einer überſchwänglichen Kraft dieſer Art erhebt ſtets das Gemüth, und daher hat auch der Gedanke, daß der Menſch durch ſeinen freien Willen ſelbſt der Gottheit widerſtreben könne, etwas Erhebendes und Wohlgefälliges, indem hierauf die moraliſche Größe des — im Vergleiche mit der Allmacht phyſiſch ohnmächtigen — Menſchen beruht, obgleich das wirkliche Widerſtreben als etwas Immoraliſches nothwendig mißfällt" [3].

Nicht anders redet Rüſſlein:

„Im Kampfe mit der Außenwelt oder mit dem Verhängniſſe beweiſet die Seele moraliſche Erhabenheit: . . . durch freiwillige Hingabe aller äußeren Würde, ſogar des irdiſchen Lebens, ſobald ſie daſſelbe von einer, gleichwohl bewußtlos begangenen Schuld, befleckt ſieht. Auf dieſer Höhe zeigte ſich Oedipus im Sophocles. . . . Das Unmoraliſche ſchließt das Erhabene nicht

---

[1] Viſcher, Ueber das Erhabene und Komiſche (Stuttgart 1837) S. 75. Man vergl. auch, von demſelben Verfaſſer, „Aeſthetik" 1. §. 107: „Das Erhabene des böſen Willens."

[2] Hier gibt Krug die folgende Note: „Wenn in Corneille's Medée (Act. 1. Sc. 1) jenes weibliche Ungeheuer auf die Frage ihrer Vertrauten:

Votre pays vous haït, votre époux est sans foi;
Dans un si grand revers, que vous reste-t-il? —

ſchlechtweg antwortet: Moi! ſo fühlt jeder (sic) die Erhabenheit dieſer Geſinnung, ungeachtet der Unthaten, welche Medea mit und zum Theil ſelbſt durch dieſe Geſinnung ausführt. Ebenſo iſt die Geſinnung, welche Milton im verlorenen Paradieſe (Geſ. 1. V. 81—121 und V. 237—266) dem Satan leiht, unſtreitig erhaben, wiewohl ſie zu gleicher Zeit die höchſte Bosheit verkündet. . ."

[3] Krug, „Aeſthetik" §. 25. Anmerkung 3. S. 118.

aus. Aller Heroismus trägt das Gepräge des Erhabenen, wenngleich nicht immer den Stempel des Sittlichen." Darauf werden als „Gegenstände unserer Bewunderung", als „erhabene Charactere", Medea, Catilina, und „hundert andere Ungeheuer der Geschichte" bezeichnet, und zuletzt Miltons Satan [1].

Mit seinen beiden Vorgängern stimmt endlich auch F. Ficker aufs Wort überein:

„Im Kampfe mit der Außenwelt beweist die Seele moralische Erhabenheit: . . . durch freiwillige Hingabe aller äußern Würde, sogar des irdischen Lebens, sobald sie dasselbe von einer, wenn auch bewußtlos begangenen Schuld befleckt sieht. Auf dieser Höhe zeigte sich Oedipus im Sophocles. — Bei der ästhetischen Schätzung einer großen, erhabenen Gesinnung kommt es aber nicht auf ihren inneren (sittlichen) Werth oder Unwerth an, sondern auf die Größe der Willenskraft, die sich dadurch kundgibt. Aller Heroismus trägt das Gepräge des Erhabenen, wenngleich nicht immer den Stempel des Sittlichen." Als Beispiele folgen wieder Corneille's Medea, Voltaire's Mahomed, Miltons Satan, Goethe's Mephistopheles [2].

Es ist aus diesen Zeugnissen wohl offenbar genug, daß wir der neueren Aesthetik gegenüber uns nicht einer Verleumdung schuldig machen, wenn wir ihr, oder wenigstens vielen ihrer Vertreter, die Lehre zuschreiben, daß auch ethische Schlechtigkeit oder „das Böse", wo es einen ungewöhnlich hohen Grad erreiche, erhaben sey. Ist diese Lehre wahr?

171. Die Erhabenheit ist wesentlich und ihrer Natur nach für den vernünftigen Geist Grund und Gegenstand der Freude; die Betrachtung erhabener Erscheinungen ist uns angenehm, sie gewährt uns Vergnügen, Genuß. Mit diesem Satze sind Alle einverstanden, auch jene Gelehrten deren Aeußerungen wir oben angeführt haben. Aber ist es denn möglich, erlauben wir uns dem gegenüber zu fragen, ist es denn möglich, daß ein mit Vernunft ausgestattetes Wesen sich des Bösen freue, es sey denn, insofern es selbst böse ist? Es gibt ja keinen Genuß in irgend

---

[1] Rüsslein, Lehrbuch der Kunstwissenschaft, §. 86. 87. S. 78. 80. 81.

[2] Ficker, „Aesthetik" (2. Aufl. Wien 1840) §. 30. S. 43.

Indem wir diese Stellen ausführlich und dem Wortlaute nach gaben, hatten wir außer der uns zunächst liegenden noch eine Nebenabsicht. Wir wollten an Einem unter hundert Beispielen, die uns beim Durchblättern von Werken über die schönen Künste begegnet sind, unsern Lesern zeigen, wie man auch auf diesem Gebiete „Bücher macht". Ueberdies ist ja auch die genaue Uebereinstimmung, nicht nur der Gedanken sondern selbst des Ausdrucks, eine besondere Garantie für die Zuverlässigkeit der vorgetragenen Sätze.

Den angeführten Autoren könnten wir noch Sulzer (Allg. Theorie der schönen Künste, Art. „Erhaben"), Batteux (Einleitung in die schönen Wissenschaften, übersetzt von Ramler, 4. Aufl. Bd. 2. S. 272), und Pasquali (Istituzioni di Estetica, Padova 1827, vol. 1. p. 87. 88) als Vertreter derselben Ansicht zugesellen

einem Wesen, der nicht Liebe voraussetzte[1]; kann mithin dem vernünftigen Geiste die Betrachtung der Sünde Genuß gewähren, ohne daß er eben auch die Sünde liebt?

172. Das Gewicht dieses Grundes hat selbst Schiller gefühlt. In der nämlichen Abhandlung der wir die im Anfange gegebene Stelle entnommen haben, schreibt der geniale Dichter also:

„Zweckmäßigkeit gewährt uns unter allen Umständen Vergnügen, sie beziehe sich entweder gar nicht auf das Sittliche, oder sie widerstreite demselben. Wir genießen dieses Vergnügen rein, *solange wir uns keines sittlichen Zweckes erinnern dem dadurch widersprochen wird*[2]. Eben so, wie wir uns an dem verstandähnlichen Instinct der Thiere, an dem Kunstfleiß der Biene u. dergl. ergötzen, ohne diese Naturzweckmäßigkeit auf einen verständigen Willen, noch weniger auf einen moralischen Zweck zu beziehen, so gewährt uns die Zweckmäßigkeit eines jeden menschlichen Geschäfts Vergnügen, sobald wir uns nichts weiter dabei denken, als das Verhältniß der Mittel zu ihrem Zweck. Fällt es uns aber ein, diesen Zweck nebst seinen Mitteln auf ein sittliches Princip zu beziehen, und entdecken wir alsdann einen Widerspruch mit dem Letzteren, kurz, erinnern wir uns, daß es die Handlung eines moralischen Wesens ist, so tritt *eine tiefe Indignation an die Stelle jenes ersten Vergnügens*, und keine noch so große Verstandeszweckmäßigkeit ist fähig, uns mit der Vorstellung einer sittlichen Zweckwidrigkeit zu versöhnen. Nie darf es uns lebhaft werden, daß dieser Richard III., dieser Jago, dieser Lovelace *Menschen* sind; sonst wird sich unsere Theilnahme unausbleiblich in ihr Gegentheil verwandeln. Daß wir aber ein Vermögen besitzen, unsere Aufmerksamkeit von einer gewissen Seite der Dinge freiwillig abzulenken und auf eine andere zu richten; daß das Vergnügen selbst welches durch diese Absonderung allein für uns möglich ist, uns dazu einladet und dabei festhält, wird durch die tägliche Erfahrung bestätigt"[3].

Die Zugeständnisse welche Schiller in diesen Sätzen macht, sind vollkommen genügend, um die Unzulässigkeit der Lehre von der Erhabenheit des „Bösen" darzuthun. Damit ethisch schlechtes Handeln uns Genuß bringen könne, ist nothwendig, wie er sagt, daß „wir uns keines sittlichen Zweckes, keines ethischen Princips erinnern, dem dadurch widersprochen wird"; wir müssen davon absehen, daß die verwerfliche That die wir erhaben finden wollen, „die Handlung eines freien Wesens", daß die Ungeheuer „Menschen" sind: sonst schlägt „unsere Theilnahme unausbleiblich in ihr Gegentheil" um, und „an die Stelle des Vergnügens tritt eine tiefe Indignation". Aber eine solche „Absonderung", wie wir den

---

[1] Oben, N. 60. 61. S. 84 f.

[2] *Von mir* unterstrichen; ebenso die weiteren Stellen.

[3] Schiller, Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen (Bd. 11. S. 527 f.)

philosophirenden Dichter sie nennen hörten, eine solche „Ablenkung der Aufmerksamkeit" von der ethischen Seite bedeutender, folgenschwerer Handlungen, ist ja doch nur denkbar bei einem Menschen, dessen moralisches Gefühl entweder gar nicht geweckt, oder in hohem Maaße abgestumpft ist, mit Einem Worte, der keineswegs das ist was der Mensch *seyn soll*. Jeder denkende Mann, jedes Gemüth das auch nur den anerschaffenen Gesetzen *der Vernunft* gemäß zu empfinden gewohnt ist, — geschweige denn jeder wirkliche *Christ*, — faßt bei dem Thun eines moralischen Wesens unwillkürlich und naturgemäß immer und an erster Stelle die Beziehung ins Auge, in welcher jenes Thun dem „sittlichen Princip", das heißt der in der Weisheit Gottes gründenden ewigen Norm des freien Handelns gegenüber steht.

Nur Geister die mehr Phantasie als Urtheil haben, schreibt darum Taparelli mit Recht, können sich von jenem Schimmer einer falschen Größe blenden und irreführen lassen, der auch das Verbrechen, wenn man es *nur* von einer gewissen Seite betrachtet, zu umgeben scheint. „Nichtsdestoweniger kann sich wahre Erhabenheit im Bösen unmöglich finden" [1]. Denn, wie irgendwo Aristoteles sagt, „das Maaß der Dinge ist der Weise", und nicht die Oberflächlichkeit.

173. Beleuchten wir die Lehre um die es sich handelt, noch von einer anderen Seite. Wir haben früher gesagt, und es wird dem wohl niemand widersprechen wollen, daß erhabene Gegenstände in uns das Gefühl der Bewunderung, der Ehrfurcht hervorrufen. In der That versteht jeder Mensch der mit den Worten Begriffe verbindet, mag er sie auch häufig nicht definiren können, unter einer erhabenen Handlung etwas des Ruhmes und des Lobes Würdiges, etwas Edles, Hohes, Großes, Gutes. Als ein Solches kann aber das Böse, das Verbrechen, die Unthat doch unmöglich gelten: Nüsslein's „erhabene Ungeheuer der Geschichte" werden dem gesunden Verstande immer als ein innerer Widerspruch, als die Chimäre einer kranken Phantasie vorkommen.

„In ethischer Beziehung", so belehrt nichtsdestoweniger, in Uebereinstimmung mit den früher angeführten Gelehrten, in neuerer Zeit wieder seine Leser Carl Lemcke, „in ethischer Beziehung steht das Gute wie das Böse dem Erhabenen offen. Ja das Böse vermag uns in besonderer Weise *Bewunderung* und Staunen abzutrotzen." Zwei Seiten weiter heißt es dann: „Das Erhabene bewirkt *Hochachtung, Verehrung*" [2]. Denkt man denn gar nicht daran, daß man, indem man öffentlich so redet, selber seinen guten Ruf in Gefahr bringt? Aus den angeführten Sätzen muß ja jeder Leser, der nur einigermaßen die Fähigkeit besitzt,

[1] La Civiltà Catt. Ser. 4. vol. 5. p. 172.

[2] C. Lemcke, Populäre Aesthetik, S. 94. 96.

zwei Gedanken dialectisch zu verbinden, die Folgerung ziehen, daß nach Lemcke's Anschauungen das Böse nicht weniger als das Gute „Bewunderung, Hochachtung, Verehrung" verdiene. Noch mehr. Jedermann weiß, daß Alles was auf unsere „Bewunderung, Hochachtung, Verehrung" Anspruch hat, auch unserer Liebe würdig ist: man liebt folglich mit Fug und Recht auch das Böse. Wird Lemcke mit dieser paradoxen Moral einverstanden seyn? Aus den von ihm ausgesprochenen Prämissen geht dieselbe jedenfalls mit logischer Nothwendigkeit hervor.

174. In Rücksicht auf die von Krug, Rüsslein und Ficker bezeichneten Beispiele verworfener, und doch zugleich erhaben seyn sollender Charactere noch zwei Bemerkungen.

Ein böser Wille, ein ethisch schlechter Character ist, insofern er eben schlecht ist, immer verächtlich und häßlich. Ein unverständiger Dichter kann darauf ausgehen, ihn groß und bewunderungswürdig erscheinen zu lassen; er kann durch seine Darstellung bewirken, daß „Geister die mehr Phantasie als Urtheil haben", ihn auch dafür halten: aber auch gesunde Augen zu täuschen, das wird ihm niemals gelingen. Was aber insbesondere den Satan bei Milton angeht, so ist es eine Verunglimpfung des Dichters, zu sagen, dieser stelle ihn als ein in ethischer Beziehung erhabenes Wesen dar. Man urtheile selbst. Indem Satan sich in der Hölle, seinem künftigen Wohnorte, zum ersten Male umsieht, läßt Milton ihn sprechen:

Ist dies
der statt des Himmels uns bestimmte Sitz?
Für jenes Licht dies bange Dunkel? Sey's!
da er, der Herr jetzt ist, gebieten kann,
was recht seyn soll. Am besten ist's am fernsten
von ihm, der, nach Vernunft uns gleich, durchs Recht
des Stärkeren über seines Gleichen herrscht.
Glückselige Au'n, wo Freud' auf ewig wohnt,
lebt wohl! seyt, Schreckniße der Unterwelt,
gegrüßt! nimm, tiefste Hölle, deinen neuen
Besitzer auf, der mitbringt ein Gemüth
unwandelbar durch Zeit und Ort. Sein Ort
ist selber das Gemüth, er schafft in sich
in Himmel Höll', in Hölle Himmel um.
Was liegt am Ort, bin ich nur stets ich selbst
und was ich seyn soll; kleiner nur als er,
den Donner größer machte. Wenigstens
frei werden wir hier seyn; für seinen Neid
hat hier nicht der Allmächtige gebaut;
nicht mehr von hier vertrieben, mögen wir
hier sicher herrschen: und nach meinem Sinn

ist Herrschen, sey's auch in dem Höllenreich,
ein würdiges Ziel der Ehrgier. Besser doch,
Herr in der Höll', als Knecht im Himmel seyn![1]

„Der Seelenstärke wegen" die sich in diesen Worten kundgebe, „durchdringe Lucifer uns mit einem Gefühle von Bewunderung": so behauptet Schiller[2]. Aber es ist ja nicht „Seelenstärke" was Milton in den angeführten Worten den Satan offenbaren läßt: es ist ja nichts weiter als die frechste Lästerung der Majestät Gottes, die widersinnigste Auflehnung gegen dieselbe, der rasendste Hochmuth, die wildeste Verzweiflung. Und solche Gefühle soll ein Mensch der Vernunft hat, der darum weiß, daß es einen allmächtigen Gott gibt welcher Alles erschaffen hat und durch den allein Alles besteht, dem anzuhangen und zu dienen allein den vernünftigen Geist groß macht, — solche Gefühle sagen wir, soll man „bewundern" können?

Analoges gilt von der Erscheinung Lucifers in dem dramatischen Stücke Lord Byrons, welchem der Dichter den Titel „Kain, ein Mysterium" gegeben hat[3]. Als ein gigantisches, colossales Wesen sehen wir freilich auch dort, ähnlich wie bei Milton und Dante, den Fürsten der gefallenen Geister vor uns auftreten. Aber das in der physischen Ordnung Colossale wird zum Ungethüm, das Gigantische zum Ungeheuerlichen, wo einmal die Sünde, und in ihr die ethische Häßlichkeit, sein ganzes Seyn durchzieht; und Genuß findet der vernünftige Geist ausschließlich in dem was mit der unerschaffenen Vernunft in Uebereinstimmung steht, nicht in Erscheinungen welche mit ihr einen ewigen Gegensatz bilden.

Einigermaßen anders, und das ist unsere zweite Bemerkung, verhält sich die Sache allerdings bei manchen Characteren der alten Mythologie, wie Prometheus, Ajax, Medea. Was solche Gestalten betrifft, mag es sich immerhin entschuldigen lassen, wenn man ihr Thun erhaben finden will. Es ist eben nicht der Gott des Himmels und der Erde, gegen den sie sich auflehnen, dessen Gebote sie mißachten, dessen Majestät sie Trotz zu bieten sich vermessen, sondern es sind die Gottheiten der heidnischen

[1] Milton, Das verlorene Paradies, Erster Gesang. Nach der Uebersetzung von Bürde. (S. 17 f.)

[2] „Ueber das Pathetische", Bd. 11. S. 493. Schiller gibt an dieser Stelle nur einige der oben angeführten Verse, in ungebundener Rede: „Schrecken, ich grüße euch, und dich, unterirdische Welt, und dich, tiefste Hölle! Nimm auf deinen neuen Gast. Er kömmt zu dir mit einem Gemüth, das weder Zeit noch Ort umgestalten soll. In seinem Gemüthe wohnt er. Das wird ihm in der Hölle selbst einen Himmel erschaffen. Hier endlich sind wir frei!"

[3] Man vergleiche die Aeußerungen Lucifers, namentlich in der ersten Scene des ersten, und gegen das Ende des zweiten Actes. (Uebersetzung von Gildemeister, Berlin 1866, Bd. 4. S. 67 ff. 116 ff.)

Fabel, zwar mächtige, aber zugleich doch sehr beschränkte, abhängige Wesen, welche in ethischer Beziehung kaum höher stehen, als jene Helden die gegen sie kämpfen. In Folge dieser Umstände tritt die Verwerflichkeit des Handelns dieser Letzteren viel weniger hervor, und es wird jene „Absonderung" möglich, von der wir (S. 245) Schiller reden hörten; ein feineres moralisches Gefühl indeß wird sich auch für solche Gestalten doch niemals begeistern, wird niemals ihrem Thun gegenüber jene „Hochachtung" oder „Verehrung" empfinden können, welche es der wahren Erhabenheit in keinem Falle versagt.

II.

Der wissenschaftliche Werth der Behauptungen Schillers über die Verzweiflung und den Selbstmord, und Vischers über die Empörung gegen Gott.

175. Dürfen wir mit dem Gesagten die in Rede stehende Lehre ohne Zweifel als abgethan betrachten, so halten wir uns dagegen für verpflichtet, einzelne der von ihren Vertretern in den oben gegebenen Stellen ausgesprochenen Gedanken, nachdem wir dieselben einmal angeführt, noch mit einigen Worten zu beleuchten. Wir wollen zuerst die Verherrlichung der Verzweiflung und des Selbstmordes durch Schiller, dann jene der „Empörung gegen Gott" durch Krug und namentlich durch Vischer ins Auge fassen.

176. „Verzweifeln" kann der Mensch nur, wenn er den Glauben an die Verheißungen Gottes verläugnet, und jenseit des Grabes nichts mehr für sich hoffen will. Daß eine Gesinnung dieser Art unsittlich und böse ist, haben wir hier wohl nicht erst nachzuweisen. Weiter wird von jeder Philosophie die auf diesen Namen noch Anspruch hat, der Satz gelehrt und bewiesen: „Die gewaltsame Selbsttödtung, ohne höhere Autorisation mit klarer Erkenntniß und voller Freiheit vollzogen, ist nach dem Naturgesetze unter allen Umständen unerlaubt und böse" [1].

Verzweiflung und Selbstmord sind folglich nicht, wie Schiller dichtet, „Gemälde der erhabensten Sittlichkeit", sondern Symptome tiefen ethischen Verfalls; sie „zeigen uns" nicht „die Macht des Sittengesetzes", sondern sie sind der augenscheinliche Beweis, daß das Sittengesetz seinen Einfluß auf das Herz des Menschen verloren hat, und an seiner Statt Irrthum und Leidenschaft dasselbe beherrschen; der verzweifelnde Selbstmörder „tritt" keineswegs „eben dadurch zum Gehorsam gegen das Sittengesetz zurück", sondern er drückt seiner Auflehnung gegen dasselbe durch seine That für immer das Siegel auf. Unmöglich kann mithin, wenn „der Verbrecher sein Leben mit eigener Hand zerstört", in Folge dessen „unsere Achtung für das Sittengesetz emporsteigen": der Unglückliche thut ja

[1] Cfr. Thom. S. 2. 2. p. q. 64. a. 5. c.

Alles was an ihm ist, diese Achtung vollständig zu vernichten: er gibt der Menschheit ein schweres Aergerniß; und nicht die Religion allein, auch die natürliche Vernunft fordert als Sühne dieses Aergernisses eben jene Strafe, welche die Kirche über den Selbstmörder verhängt, indem sie ihm die Ehre der kirchlichen Bestattung versagt, und seinen Leichnam aus der Nähe der übrigen verbannt.

Was dann die Voraussetzungen des Dichters betrifft, wonach „Verzweiflung der höchste Grad der Reue", und ein Beweis ist, „daß tief in der Brust des Verbrechers ein unbestechliches Gefühl für Recht und Unrecht wacht, das seine Ansprüche selbst gegen das feurigste Interesse der Selbstliebe geltend macht"; wonach der Selbstmord die „von dem Verbrecher unter dem Zwange des Gewissens an sich selbst vollzogene Strafe für die Uebertretung des Sittengesetzes", also die vernunftgemäße Bethätigung eines sittlichen Schmerzes über diese Uebertretung seyn soll: was, sagen wir, diese Voraussetzungen betrifft, so sind dieselben philosophisch eben so widersinnig, als psychologisch und historisch unwahr. Verzweiflung ist geradezu die Vollendung des Bruches mit Gott und Gewissen, mit Tugend und Sittengesetz: sie ist nur möglich, indem der Verbrecher das Gefühl für Recht und Unrecht in seiner Brust, nachdem er ihm lange Gewalt angethan, vollends erstickt. Es ist widersinnig, zu behaupten, daß wahrer Schmerz über die Verletzung des Sittengesetzes den Menschen zu einer neuen, gröberen Verletzung desselben treiben könne. Der Beweggrund von Verzweiflung und Selbstmord, wo er im Zustande der Zurechnungsfähigkeit vollzogen wird, ist ethische Schwäche, Stolz und irregeleitete Eigenliebe; der Verbrecher wirft das Leben, den Willen seines Schöpfers und Herrn verachtend, gewaltsam von sich, einzig weil er zu stolz ist, um sich zu demüthigen und zu bereuen, und zu feige, um die Strafe oder die natürlichen schlimmen Folgen seiner Verkehrtheit zu ertragen 243).

Schillers Gedanken, um die es sich handelt, sind folglich nichts als eine Kette von Irrthümern und Trugschlüssen, unwahr und unsittlich, nicht etwa im Lichte des Glaubens, sondern der bloßen natürlichen Vernunft. Solche Grundsätze verbreiten, das heißt gegen Wahrheit und Sitte sündigen, das heißt frevelu gegen die menschliche Gesellschaft, deren Wohl dieselben nothwendig untergraben müssen, — und in der That fortwährend untergraben. Ueber die empörende Gleichstellung des Selbstmörders und des Märtyrers (denn das ist doch, wenigstens im weiteren Sinne des Wortes, „der Tugendhafte, der sein Leben freiwillig dahingibt um dem Sittengesetze gemäß zu handeln", vgl. oben S. 242) verlieren wir weiter kein Wort. *Vae qui dicitis bonum malum et malum bonum.* „Wehe, die ihr Finsterniß ausgebet für Licht, und Licht für Finsterniß, die ihr Bitteres süß nennt und das Süße bitter!" (Is. 5, 20.)

177. Schwerer noch muß dieser Fluch des heiligen Geistes Lehren treffen wie jene, die Krug und Vischer aufzustellen keinen Anstand nehmen. Wohl ist die vernünftige Creatur groß, bewunderungswürdig, erhaben, durch die Freiheit ihres Willens: aber insofern sie eben in dieser das Vermögen besitzt, durch eigene Wahl zu jener Höhe aufzusteigen und sie zu behaupten, auf welcher die unvernünftigen Geschöpfe die zwingende Nothwendigkeit der Naturgesetze festhält, zur Uebereinstimmung ihres Strebens mit dem Willen der höchsten Weisheit, zur Einigung ihrer gesammten Kraft mit der unendlichen Macht und Güte ihres Schöpfers. Daß sie dieselbe Freiheit auch zur Verläugnung Gottes, zur Auflehnung gegen ihn, anwenden kann, das ist ihre Niedrigkeit, ihre Beschränktheit. Weil sie aus dem Nichts hervorging, weil sie endlich ist und von gestern, darum, und darum allein, ist sie im Stande, ihre physische Freiheit mißbrauchend ethisch unfrei zu handeln, sich von dem loszusagen, „welchem dienen herrschen ist", und in entehrender Sclaverei sich Geschöpfen, endlichen Zwecken, dienstbar zu machen. Nicht „Größe der Willenskraft" ist's, die sich im Bösen bethätigt, sondern die Erbärmlichkeit, die Schwäche derselben; nicht „jene Freiheit die wir im Guten bewundern, bewährt sich" in der Sünde[1], sondern das gerade Gegentheil davon, die erniedrigendste Gebundenheit, die beschämendste Ohnmacht. Und doch soll „eine vollendete Empörung gegen Gott erhabener, ästhetisch ergreifender seyn, als die schönste Energie des Guten"? soll „der Gedanke, daß der Mensch durch seinen freien Willen selbst der Gottheit widerstreben könne, etwas Erhebendes und Wohlgefälliges haben", und auf dieser Fähigkeit „die moralische Größe des Menschen beruhen"? Traurige Größe, sich von dem unendlich Guten, von dem der allein groß ist, losreißen zu können, — unselige Macht, im Stande zu seyn sich unter das Nichts zu erniedrigen, sich sein eigenes Grab zu graben! „Wehe, wenn es sich auflehnt wider den der es gebildet, das Töpfergefäß aus Erde von Samos!"[2] Sind etwa das nicht blasphemische Lügen, dazu angethan die sittliche Welt aus ihren Angeln zu heben? Und ist es nicht

[1] Vgl. oben S. 243. Dieser Gedanke Vischers begegnet uns übrigens gleichfalls schon bei Schiller. „Wir rechnen dem consequenten Böswicht die Besiegung des moralischen Gefühls, von dem wir wissen, daß es sich nothwendig in ihm regen mußte, zu einer Art von Verdienst an, weil es von einer gewissen Stärke der Seele und einer großen Zweckmäßigkeit des Verstandes zeugt, sich durch keine moralische Regung irre machen zu lassen." (Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, Bd. 11. S. 528.) Wir wollen zu Schillers Entschuldigung annehmen, daß er selbst nicht an das geglaubt hat, was er in diesen Worten behauptet. Klagt er ja doch, wie wir von Gervinus hören, selber sich an, daß ihn zuweilen der Dichter übereilte, wo er philosophirte. Vgl. Gervinus, Geschichte der deutschen Dichtung, 5. S. 498.

[2] Vae qui contradicit fictori suo, testa de Samiis terrae. Is. 45, 9.

Verrath an der Menschheit, heißt es nicht mit ihren höchsten Gütern, mit ihren heiligsten Interessen ein frevles Spiel treiben, wenn man den hohen Namen der Wissenschaft in solcher Weise mißbraucht, um das moralische Bewußtseyn zu fälschen, um den Herrn der Welt, die Quelle aller Wahrheit, zu lästern?

Zum Schluß nur noch eine kurze Bemerkung. Die Sätze, von denen in den zwei letzten Nummern die Rede war, sind entweder die logisch nothwendigen Schlüsse aus Principien welche dem ganzen System zu Grunde liegen, oder sie sind durch unrichtige Folgerung aus richtigen Grundsätzen abgeleitet. Im ersten Falle ist es eine nichtswürdige Philosophie, die zu solchen Resultaten führt; im zweiten ist es eine erbärmliche Logik, welche den Vertretern jener Lehren zu Gebote steht. In dem einen Falle wie dem anderen aber dürfen wir es wohl mit Recht als ein trauriges Zeichen für die philosophische Reife, als ein noch traurigeres für das moralische Gefühl der Zeit bezeichnen, wenn wissenschaftliche Leistungen solcher Art mit Beifall aufgenommen, als epochemachend gerühmt, als maaßgebend auf ihrem Gebiete anerkannt und geschätzt werden.

Zweites Kapitel.

Die Anmuth.

Andeutungen über das Wesen der Anmuth, aus der griechischen Aesthetik und aus philologischen Thatsachen. Zwei Klassen „socialer" Neigungen. Die Anmuth ist ein zusammengesetzter Vorzug; ihre zwei Elemente. Sie findet sich zunächst in persönlichen Wesen; indeß wird sie ganz mit Recht auch unpersönlichen Dingen beigelegt. Wie sich die auffallend große Wirksamkeit der Anmuth erkläre. Zwei irrige Anschauungen, als Folgen ihrer Verwechselung mit der Schönheit.

178. Die drei Grazien erscheinen in der alten Mythologie als Begleiterinnen der Göttin der Schönheit. Ein hervorragendes Attribut der Letzteren ist ferner der Gürtel der Anmuth; und Here selbst, die Königin der Götter, muß diesen Zaubergürtel von der Venus entlehnen, wenn sie auf dem Ida den Sieg davontragen will über Jupiters Herz.

In diesen allegorischen Dichtungen sind verschiedene Gedanken ausgedrückt, welche uns über das Wesen der Anmuth einigen Aufschluß geben. Die Anmuth ist nicht dasselbe, wie die Schönheit; aber sie steht auch nicht selbständig und unabhängig, als eigenes Attribut, neben ihr, sondern sie setzt die Schönheit voraus. Das was die Schönheit zur Anmuth macht, erscheint in den Anschauungen der alten Aesthetik als eine Zugabe zu jener, als ein für sich unselbständiges Element, welches sich mit der Schönheit verbindet: diese Verbindung aber steigert in ungewöhnlichem

Maaße den Einfluß, den die Schönheit dem menschlichen Herzen gegenüber besitzt, und macht sie um Vieles unwiderstehlicher.

Einige weitere Gedanken ergeben sich, wenn wir die Ausdrücke berücksichtigen, mit welchen in den uns zunächst liegenden Sprachen der Vorzug um den es sich handelt, bezeichnet wird. „Anmuthig" ist der Wortbedeutung nach dasjenige, was dem Gemüthe genehm ist, sich an dasselbe gleichsam anschmiegt; dessen Erscheinung und Gegenwart auf das Gemüth einen ihm zusagenden und wohlthuenden Eindruck macht, und es darum in besonderer Weise für sich gewinnt und einnimmt:

„Sie sagen: Das *muthet* mich nicht *an*!
Und meinen, sie hätten's abgethan" [1].

Das lateinische *gratia*, welches als „Grazie" auch in unserer Sprache das Bürgerrecht besitzt, bedeutet ganz das Nämliche: jene Beschaffenheit oder Art des Erscheinens, durch welche die Person oder das Ding uns einnimmt und für sich gewinnt 244). Wieder den nämlichen Sinn hat das griechische χάρις, von welchem die Göttinnen der Anmuth, die Grazien, ihren griechischen Namen haben, „Chariten" oder „Charitinen"; und abermals der gleiche Begriff erscheint in einem zweiten Ausdrucke, ἀρεσκεία, welchen die Vulgata mit *gratia*, die deutschen Uebersetzungen mit „Anmuth" wiedergeben [2].

Die hiermit festgestellten Merkmale indeß sind offenbar immer noch zu allgemein, als daß sie für sich allein uns genügen könnten, das Wesen der Anmuth genau zu bestimmen. Das Letztere ist nur möglich, wenn wir die psychologischen Rücksichten kennen, auf welche die sowohl in der Allegorie der Alten, als in den angeführten verschiedenen Ausdrücken für die Anmuth hervortretende, eigenartig mächtige Wirkung dieses Vorzugs auf das Gemüth sich gründet.

179. Pallavicini macht in seinem Dialoge „Ueber die Gutheit" einmal die Bemerkung, die Weisheit Gottes habe dem Menschen die Neigung und das Verlangen eingepflanzt, über Andere zu herrschen. Der Zweck dieser von Gott getroffenen Einrichtung aber sey der Bestand und das Wohl der Gesammtheit. Das Letztere erheische nämlich, daß es Einzelne gebe, welche über ihre Mitmenschen gesetzt sind, mit der Aufgabe, sie zu leiten, und für ihre Bedürfnisse Sorge zu tragen. Die

---

[1] Goethe. — „Man könnte für ‚anmuthig' auch ‚gemüthlich' sagen", bemerkt Krug (Aesth. §. 34. Anmerk.) nicht ganz mit Unrecht, „wenn man nicht mit diesem Ausdruck so viel Unfug triebe, daß er fast gar nichts Bestimmtes mehr bedeutet."

[2] „*Anmuth* trügt, und Leibesschönheit ist nichtig: eine Frau welche den Herrn fürchtet, die besitzt wahren Werth" (Spr. 31, 30). Das erste Wort dieses Satzes lautet in der Vulgata *gratia*, in der Alexandrinischen Uebersetzung ἀρεσκεία: das Letztere ist aber soviel als „einnehmendes, gewinnendes Wesen".

erwähnte Neigung nun solle dazu dienen, das Lästige und die Beschwerde dieser Aufgabe zu mindern, und den Einzelnen bereitwillig zu machen, daß er sich derselben unterziehe; sie solle überdies einem Jeden ein Sporn seyn, daß er für das Beste seiner Mitmenschen sich bemühe, um sich dadurch tauglich zu erweisen, Anderen vorzustehen[1].

Der Gedanke des gelehrten Cardinals ist ohne Zweifel eben so wahr als geistreich. Aber es gibt noch mehrere andere Dispositionen oder Neigungen des Menschenherzens, welche der Neigung zu herrschen in sofern ganz analog sind, als sie, wie diese, einzig den Zweck haben, das allgemeine Wohl der Gesammtheit zu fördern. Wir können zwei Klassen solcher Neigungen unterscheiden. Mehrere derselben nämlich wurzeln ausschließlich in der geistigen Seite der menschlichen Natur, andere dagegen zugleich im leiblichen Organismus. Diese Letzteren sind namentlich die geschlechtliche Liebe, und die Liebe zu Blutsverwandten. In die erste Klasse dagegen gehört das Verlangen nach Ehre; das Verlangen, sich geliebt und geschätzt zu sehen, das Vertrauen Anderer zu besitzen; der einem Jeden, je nach seiner Begabung, inwohnende Trieb, nach außen hin zu wirken, und die eigene Kraft zu bethätigen. Wir können diese mit Einem Worte „geistig-sociale" Neigungen nennen, jene der zweiten Klasse aber „organisch-sociale": nicht, als ob ihre Wurzel *ausschließlich* im leiblichen Organismus des Menschen läge, sondern weil sie, wie wir schon erwähnten, *zugleich* auch auf diesen sich gründen. Alle diese Neigungen, die geistig- wie die organisch-socialen, haben, wie schon angedeutet wurde, die Bestimmung, das allgemeine Beste zu fördern: und sie erfüllen diese ihre Bestimmung in der That, solange nicht der Einzelne sich in ungeordneter Weise von ihnen beherrschen läßt, statt sie der Weisheit Gottes gemäß wirken zu lassen.

Wie nun überhaupt mit *jeder* Neigung, wenn sie befriedigt wird, sich naturgemäß der ihr entsprechende Genuß verbindet 245), so auch mit einer jeden der zwei eben bezeichneten Klassen. Und was insbesondere die erste derselben, die geistig-socialen Neigungen betrifft, — denn nur diese haben für unsere Frage Bedeutung, — so sind ja die Genüsse dieser Art einem Jeden aus eigener Erfahrung bekannt. Oder wem hat es niemals Freude gemacht, wenn er sich geehrt oder geliebt, wenn er seine Vorzüge anerkannt und geschätzt sah? wem ist es nicht angenehm, wer empfindet kein Vergnügen, wenn ihm der Vorrang eingeräumt wird, wenn ihm Hochachtung, Verehrung, Vertrauen begegnet, oder Unterwerfung, Demuth, Bescheidenheit, Folgsamkeit, aufrichtige Hingebung?

180. In diesen ethischen Thatsachen, glauben wir, liegt der Schlüssel zur Erklärung des Wesens der Anmuth. Im Anschlusse an das alle-

[1] Pallavicini, Del bene lib. 2. part. 1. c. 12.

gorische Bild der alten Mythologie haben wir oben gesagt, das was die Schönheit zur Anmuth werden lasse, sey nach den Anschauungen der griechischen Aesthetik eine Zugabe, welche den Reiz der Schönheit erhöhe. Diesen Gedanken halten wir fest. Die Schönheit, und zwar im vulgären Sinne des Wortes (oben S. 176), ist ein wesentliches Element der Anmuth: keine Erscheinung ist anmuthig, wenn sie nicht schön ist. Aber was für Eigenschaften müssen noch zur Schönheit hinzutreten, damit diese zur Anmuth werde? Eigenschaften solcher Art, daß die schöne Erscheinung überdies dazu angethan ist, eine oder mehrere von den uns anerschaffenen Neigungen geistig-socialer Natur zu befriedigen. Enthält nämlich die Schönheit eines Gegenstandes entweder selbst solche Elemente, welche, außer dem rein kalleologischen Genuß den sie uns durch ihre innere Gutheit bereiten, ihrer Natur nach auch noch unserem Verlangen, verehrt, geschätzt, geliebt zu werden, über Anderen zu stehen, ihr Vertrauen zu besitzen, welche, sage ich, diesen oder ähnlichen Neigungen besondere Befriedigung gewähren; oder erscheint wenigstens der schöne Gegenstand unter Umständen, mit denen sich dieselbe psychologische Wirkung verbindet: dann potenzirt sich die Macht welche er schon durch seine Schönheit über unser Herz ausübt; dann finden wir die Letztere um Vieles liebenswürdiger, unwiderstehlicher, süßer: und sie ist nicht mehr einfache Schönheit, sondern sie ist das was man Anmuth nennt.

181. Zunächst und im eigentlichen Sinne kann eine Befriedigung der bezeichneten Neigungen uns offenbar nur von Seiten persönlicher Wesen zu Theil werden. Unbefangene ruhige Heiterkeit, ein sanftes Lächeln, ein offenes freundliches Auge, ungekünstelte Demuth, und jene Bescheidenheit die den eigenen Werth nicht zu kennen scheint, überhaupt Züge und ein Benehmen, worin sich ein reines, gerades, selbstloses, wohlwollendes Herz offenbart, verleihen der menschlichen Schönheit den Reiz der Anmuth.

„Neben ihr ging die sittsame Cidli, die Tochter Jairus'.
Still in Unschuld waren ihr kaum zwölf Jahre verflossen,
Als sie, dem jungen Leben entblühend, heiter und freudig
In die Gefilde des Friedens hinüberschlummerte. Todt lag
Cidli vor dem Auge der Mutter. Da kam der Messias,
Rief sie aus dem Schlummer zurück, und gab sie der Mutter.
Heilig trägt sie die Spuren der Auferstehung: doch kennt sie
Jene Herrlichkeit nicht, mit der ihr Leben gekrönt ist,
Nicht die zartaufblühende Schönheit der werdenden Jugend,
Noch ihr himmlisches Herz, dir, edlere Liebe, gebildet" [1].

Mit dem gleichen Zauber umgeben tritt uns die Schönheit entgegen, wo die arglose schwache Unschuld vor uns steht, hülflos, verlassen, ohne

[1] Klopstock, Der Messias, 4. Gesang.

Wehr, wie von unserer Kraft Schutz und Beistand erwartend; oder wo wir sie, von Trauer und Bedrängniß heimgesucht, unsere Theilnahme, unsern Trost und unsere Hülfe in Anspruch nehmen sehen:

„Sahest du nie die Schönheit im Augenblicke des Leidens,
Niemals hast du die Schönheit gesehn“ [1].

Wo Esther es wagt, ungerufen vor dem gewaltigen Assuerus zu erscheinen, da ist die ausgewählte Pracht ihrer fürstlichen Gewänder, die rosige Farbe ihres schönen Antlitzes, das lieblich leuchtende Auge, keineswegs zu verhindern im Stande, daß der Zorn des mächtigen Königs nicht hoch auflodert; aber kaum sieht er die edle Frau, von dem schrecklichen Ausdrucke seiner funkelnden Augen getroffen, erbleichend und halbohnmächtig zusammensinken, als plötzlich sein Zorn sich in Milde und Theilnahme wandelt: eilends und voll Besorgniß springt er von seinem Throne, umfängt sie mit seinen Armen, bis sie wieder zu sich kömmt, und ist ängstlich bemüht, sie durch liebreiche Worte zu beruhigen (Esther 15, 5—15).

Es ist in allen diesen Fällen eine Art thatsächlicher, stillschweigender Huldigung die uns dargebracht wird, eine Befriedigung jener geistig-socialen Neigungen, von denen oben die Rede war. Eben hieraus erklärt es sich leicht, warum die Anmuth vorzugsweise der Antheil des Kindesalters, sowie des weiblichen Geschlechtes ist 246); eben hieraus begreift sich auch die Thatsache, daß Thränen ihre herzgewinnende Macht erhöhen:

Mächtig ist ob allen Mächten
Einer Jungfrau stilles Weinen [2];

und in diesem Sinne und unter dieser Rücksicht hat Friedlands seltsame Tochter Recht:

Frei geht das Unglück durch die ganze Erde! [3].

182. Uebrigens betrachten wir die Anmuth doch keineswegs als das ausschließliche Eigenthum des Menschen. Bereits wiederholt waren wir veranlaßt, die Thatsache zu berühren, daß sowohl bei den Thieren als bei leblosen Dingen sich nicht wenige Eigenschaften finden, in denen sich uns Symbole und Analogien von ethischen Vorzügen des Menschen darstellen. Eben diese Thatsache hat auch hier ihre Bedeutung. Die Alles beseelende, allen Wesen menschliche Empfindung einhauchende Einbildungskraft nämlich nimmt, durch eine Art von Personification, in Thieren, Blumen, Pflanzen, und selbst in Gebilden der anorganischen Natur, eben jene Gefühle des Wohlwollens, der Verehrung, der Bescheidenheit, Unter-

[1] Schiller, Die schönste Erscheinung.
[2] Weber, Dreizehnlinden XIII. (S. 190.)
[3] Schiller, Wallensteins Tod, 4, 11.

würfigkeit, Huldigung, des Vertrauens, des Flehens um Schutz oder Theilnahme wahr, so oft diese Geschöpfe, obgleich der Vernunft entbehrend, in ihrer Farbe oder Gestalt, in ihrer Stimme oder ihren Geberden, oder in welcher Seite ihres Wesens immer, etwas offenbaren, das den Zeichen ähnlich, dem Ausdrucke analog ist, wodurch dieselben Gefühle bei dem Menschen in die Erscheinung treten.

Aus diesem Grunde findet man das Kleine, das Sanfte, das Stille, das Weiche, das Zarte so gern reizend und anmuthig. Darum macht ein nicht zu lebhaftes Colorit, etwa in Blau, Grün, Violett, nicht allein auf das Auge, sondern auch auf das Gemüth oft einen wohlthuenderen Eindruck, als die majestätische Gluth des Purpurs oder die blendende Weiße des Alpenschnees in der Mittagssonne, — spricht der schmetternde Stoß der Trompete oder ein kräftiger Baß uns minder an, als die weichen Töne der Flöte, des Hornes, der Violine; darum redet das bescheidene Veilchen und das treue Vergißmeinnicht verständlicher zum Herzen, als die stolze Pracht duftender Rosen und Lilien; darum sind uns die schüchterne Taube und das spielende Lamm so liebe Thiere; darum ist die Natur so schön, wenn beim Erwachen des Tages die Morgenröthe ringsum die Gipfel der Berge mit Rosen kränzt, oder wenn, nach dem Scheiden der Sonne,

„der Abendhauch
Webt duftige Schleier um Wiesen und Strauch,
Und friedlich und hell, wie ein Grüßen des Herrn,
Bricht aus der Dämm'rung der Abendstern".

183. Das Verhältniß der Anmuth zur Schönheit ergibt sich aus dem Gesagten klar genug. Nicht alles Schöne ist anmuthig; aber es gibt nichts Anmuthiges, dem nicht auch Schönheit eigen wäre, und zwar Schönheit im vulgären, nicht bloß im philosophischen Sinne des Wortes, wenn auch nicht immer ein bedeutender Grad derselben. Der Schönheit als solcher entspricht in unserem Herzen nur „eigentliche" Liebe; die Anmuth erregt diese gleichfalls, aber neben ihr, vermöge jenes Elements welches die Schönheit eben zur Anmuth macht, zugleich die „uneigentliche", deren Wurzel das Verlangen nach persönlicher Befriedigung ist. So fesselt sie das Herz mit zweifacher Kette! und da die uneigentliche Liebe ihrer Natur nach immer mächtiger ist als die eigentliche (57. S. 80 f.), so erklärt es sich, nicht nur, wie in der Anmuth sich der Reiz der Schönheit so bedeutend steigert, sondern auch, warum eine Erscheinung die sich durch Anmuth empfiehlt, auf das Gemüth oft eine viel stärkere Anziehungskraft ausübt, als eine andere, welche jene an eigentlicher Schönheit weit übertrifft, aber die Weihe der Grazien nicht empfangen hat.

Daß es mithin ein wesentlicher Irrthum ist, wenn man die Anmuth mit der Schönheit verwechselt, brauchen wir wohl nicht mehr zu sagen.

Einer solchen Verwechselung dürfte jene Anschauung ihr Entstehen verdanken, deren Unwahrheit wir im vorigen Abschnitt nachgewiesen haben: als ob nämlich dem weiblichen Geschlechte die Schönheit von Natur in höherem Grade eigen sey, als dem Manne; derselben auch der durch nichts begründete Zweifel, ob Erhabenheit und Schönheit in dem nämlichen Gegenstande vereinigt seyn können, und die verneinende Antwort mancher Aesthetiker auf diese Frage[1]. Der stille süße Reiz der Anmuth freilich mag sich mit der ernsten Majestät der Erhabenheit nicht so leicht verbinden; der Schönheit dagegen steht die Letztere in keiner Weise im Wege.

Drittes Kapitel.

Die Wahrheit und andere mit ihr zusammenhangende Vorzüge, welche für den Menschen den Grund intellectualen Genusses bilden.

Das Verlangen nach Erkenntniß der Dinge ist jedem Menschen anerschaffen (Aristoteles, Thomas von Aquin, Cicero); darum ist die Wahrheit genußbringend. Auf dieselbe Thatsache ist der Reiz zurückzuführen, welchen die Neuheit, sowie die Seltsamkeit und Wunderbarkeit und ähnliche Eigenschaften den Dingen verleihen. Warum die Mannichfaltigkeit angenehm sey.

184. „Jeder Mensch ist von Natur begierig, zu wissen" 247). Mit diesem Satze beginnt Aristoteles seine Metaphysik; und Thomas von Aquin hebt in seinem Commentar zu diesem Werke drei Rücksichten hervor, aus denen sich dieser in der That jedem Menschen angeborne Hang erklärt 248). Eingehender als Aristoteles, behandelt die nämliche Thatsache Cicero. „Es ist uns ein überaus mächtiger Drang angeboren nach Erkenntniß und Wissen; und was uns hierbei treibt, das ist keineswegs die Aussicht auf irgend einen äußeren Gewinn: diese Thatsache kann niemand in Zweifel ziehen. Sehen wir ja schon bei den Kindern, wie sie sich nicht einmal durch Schläge abhalten lassen, Alles was ihnen nahe kömmt, in Augenschein zu nehmen und zu untersuchen; treibt man sie fort, so kommen sie wieder; es macht sie glücklich, wenn sie etwas ausgeforscht haben, und sie finden keine Ruhe, bis sie es Andern erzählen können; Festlichkeiten, Aufzüge und öffentliche Spiele sind ihre Lust, und um dabeiseyn zu können, lassen sie es sich gern gefallen, Hunger und Durst zu ertragen. Ferner ist es ja bekannt, daß Männer welche die Wissenschaft lieben, oft alle Sorge um ihre Gesundheit sowohl als um ihr Vermögen bei Seite setzen; daß sie, ganz eingenommen von dem Verlangen zu wissen, sich Alles

[1] Vgl. z. B. Solger, Vorlesungen über Aesthetik S. 181.

gefallen lassen, und den Genuß den ihnen die Erkenntniß der Wahrheit gewährt, mit der mühseligsten und anstrengendsten Arbeit erkaufen . . .

„Uebrigens gibt schon das eigene Bewußtseyn eines Jeden der in Rede stehenden Thatsache Zeugniß. Oder was ist der Grund, daß der Lauf der Gestirne und die Beobachtung der Himmelskörper unseren Geist in Anspruch nimmt, oder daß wir die Geheimnisse der Natur zu erforschen suchen? warum interessirt uns die Geschichte, in der wir jede Begebenheit bis zum letzten Abschlusse zu verfolgen, jede Lücke auszufüllen, alles Unvollständige zu ergänzen bestrebt sind? Gewiß, die Kenntniß der Geschichte ist nicht bloß angenehm, sie bringt auch manchen Vortheil. Aber auch erdichtete Erzählungen liest man mit großem Vergnügen: und aus diesen kann man doch keinen weiteren Vortheil ziehen. Ueberdies liegt uns immer daran, die Namen Solcher, deren Thaten uns vorgeführt werden, zu kennen, sowie die ihrer Eltern, ihrer Heimath, und eine Menge anderer Dinge die ganz entbehrlich wären; auch Handwerker, und andere ganz gewöhnliche Leute, denen jede Aussicht fernliegt, je etwas Hervorragendes zu leisten, hören gern historische Thatsachen: und mehr als alle Anderen, wollen diejenigen hören und lesen was geschieht, denen ihr vorgerücktes Alter längst die Möglichkeit abgeschnitten hat, sich mit den öffentlichen Angelegenheiten noch zu befassen. Aus alle diesem ergibt sich unwidersprechlich, daß der Reiz welchen das Kennenlernen und das Wissen für uns hat, in den Dingen selbst liegen muß, die den Gegenstand des Wissens bilden" 249).

Das Moment in den Dingen worauf dieser Reiz, und der mit ihrer Erkenntniß verbundene Genuß sich gründet, ist eben jener Vorzug welchen die Metaphysik „die Wahrheit" der Dinge nennt. Wie wir im vierten Abschnitt sagten, besteht dieselbe in der Uebereinstimmung der Dinge mit der Weisheit Gottes; eben dadurch aber und dadurch allein, daß sie mit der Weisheit Gottes übereinstimmen, bilden die Dinge zugleich den geeigneten Gegenstand für die Thätigkeit der erschaffenen Erkenntnißkraft. Ist die Begierde, zu erkennen und zu wissen, in der That so stark, wie wir Cicero, Aristoteles und Thomas von Aquin sagen hörten, dann kann es offenbar keinem Zweifel unterliegen, daß „die Wahrheit" den genußbringenden Vorzügen der Dinge mit Recht beigezählt wird; denn wir haben schon wiederholt bemerkt, daß überhaupt mit jeder Neigung, wenn sie befriedigt wird, naturgemäß sich der ihr entsprechende Genuß verbindet.

Freilich macht sich der Genuß von dem wir reden, nicht bei jeder Alltagswahrheit die unserem Geiste begegnet, in besonderer Weise fühlbar; auch anderer Genüsse, wie z. B. desjenigen welcher in dem Besitze der Gesundheit liegt, pflegen wir uns ja kaum bewußt zu seyn, solange wir uns derselben ungestört erfreuen: wir beachten sie nicht mehr, weil wir daran gewöhnt sind. Wer sich indeß überzeugen will, daß das Erkennen

in der That genußbringend ist, der darf nur sich selbst beobachten, wenn sich ihm irgend eine größere Thatsache, eine Wahrheit von Bedeutung, mit klarer Anschaulichkeit und in hellem Lichte darstellt [1].

185. Fragt man, welche Wahrheiten in dieser Beziehung höheren Werth haben, die theoretischen oder die practischen, so gibt Aristoteles den Ersteren den Vorzug; Pallavicini [2] dagegen sucht ihm gegenüber mit großem Scharfsinn nachzuweisen, daß die Erkenntniß jener unter den practischen Wahrheiten, welche das Gemüth anregen, und die Norm und die treibende Kraft des sittlichen Lebens bilden, d. h. der moralischen, im Allgemeinen mit vollkommenerem Genuß verbunden ist, als die der rein theoretischen.

Vielleicht dürfte Pallavicini's Ansicht namentlich auch deßhalb die richtigere seyn, weil in der That doch nichts unser Interesse in höherem Maaße in Anspruch nimmt, als das wirkliche Leben, und vor Allem die ethische Seite desselben. Und weil der Mensch nicht das Abstracte, sondern nur das Concrete und Individuelle mit Leichtigkeit und lebendiger Klarheit auffaßt, darum haben Erzählungen, Reisebeschreibungen, Romane, dramatische Stücke, für die Meisten eine so mächtige Anziehungskraft.

Auf die angegebenen Rücksichten gründet sich der Werth der „didactischen" Poesie, der schon in der Sentenz hervortritt:

„Wer dem Publicum dient, ist ein armes Thier:
Er quält sich ab, niemand bedankt sich dafür" [3];

oder:

„Willst du Jedermann gefallen,
Preise Jedermannes Laster,
Und auf jeden faulen Flecken
Kleb' ein rosenduftig Pflaster" [4];

auf dieselben der Reiz und die Würze, welche den Leistungen der Poesie sowohl als der dramatischen Kunst mit Verständniß und Tact eingestreute Sentenzen verleihen, wie z. B. Goethe's „Faust":

„Wer Recht behalten will, und hat nur eine Zunge,
Behält's gewiß";

---

[1] Vielleicht ist es keineswegs überflüssig, wenn wir hier daran erinnern, daß „eine" Wahrheit jedes Ding heißt, jede Thatsache, jede Erscheinung, jeder Gedanke, insofern sie Gegenstand des Erkennens seyn können; das abstracte „die" Wahrheit hingegen bezeichnet jenen Vorzug, von welchem wir eben handeln. In anderen Fällen freilich heißt „die" Wahrheit auch soviel, als „die Gesammtheit aller erkennbaren Dinge".

[2] Del bene, 4. c. 15. 16.

[3] Goethe, Sprüche in Reimen.

[4] Weber, Gedichte.

auf dieselben wiederum das Vergnügen, womit man Characterbilder und „ethische Zeichnungen" liest, vorausgesetzt, daß sie vollkommen treu und wahr sind. So wird, um wieder ein Beispiel zu geben, in einer Schrift welche gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts erschien[1], das gesammte Recensionswesen in Deutschland ungefähr in folgender Uebersicht characterisirt:

Doch was auf einem ihm vielleicht fremden Gebiete ehemals geschah, — jetzt steht es natürlich ganz anders, — das mag manchen Leser wenig interessiren; darum lassen wir eine zweite Zeichnung folgen, die jedenfalls allgemeiner verständlich ist, und nicht minder treu als die erste:

Wir Alle stehn als Bettler vor
Des lieben Gottes Gnadenthor,
Wir Großen und wir Kleinen
In Kron' und Mütze, Helm und Hut;
Wir heischen Schenkung und Tribut
Mit Pochen und mit Weinen.

Und jeder hat das größte Recht!
Ob Fürst, ob Lump, Herr oder Knecht,
Wir strecken aus die Hände!
Mit Murren, unter Lärm und Zank,
Empfangen wir, meist ohne Dank,
Tagtäglich Spend' auf Spende.

Was Gott uns gibt aus reiner Huld,
Das däucht uns auf verjährte Schuld
Abschläglich nur entrichtet;
Denn wir, Halbgötter von Beruf,
Wir sind doch Wir, und der uns schuf,
Der ist uns auch verpflichtet.

[1] „Aeacus. Oder Fragmente aus den Gerichtsacten der Hölle über die Xenien. 1797."

Doch sagt zu unverständ'gem Schrei'n
Der milde Vater liebreich nein,
Dann folgt ein kläglich Toben!
Ging' Alles uns nach Wunsch und Wahn,
Wir hätten längst aus ihrer Bahn
Die halbe Welt geschoben.

Du guter Gott, wir sind nur Wir!
Verzeih' uns Trotz und Ungebühr
Wie frech wir uns erkühnen!
Betracht' uns mit Barmherzigkeit
Und gib: Du gibst uns jederzeit
Viel mehr, als wir verdienen[1].

186. Von den Einwohnern Athens berichtet uns der heilige Lucas, daß sie den ganzen Tag für nichts lieber Zeit fanden, als etwas *Neues* zu hören oder zu erzählen[2]. Diese Sucht nach Neuigkeiten war nicht etwa ein ausschließliches Eigenthum der Athener, mochten sie sich auch, wie wir von Plutarch gleichfalls erfahren, in gerade nicht lobenswerther Weise dadurch hervorthun. Die *Neuheit* ist für den Einzelnen eine Eigenschaft jedes Dinges, jeder Erscheinung, jeder „Wahrheit", welche sich ihm entweder zum ersten Male darstellt, oder die, falls er sie schon einmal kennen gelernt, ihm zu einer Zeit wieder begegnet, wo ihm die Erinnerung daran so gut wie entschwunden ist. Der Grund des Reizes welchen die Neuheit auf unseren Geist ausübt, ist darum wesentlich kein anderer als jene Bestimmung unserer Vernunft für die Erkenntniß dessen *was* ist und eben darum *wahr* ist, und die hieraus hervorgehende Begierde, zu wissen, von welcher in der vorletzten Nummer die Rede war. Eben da, wo wir etwas kennen lernen das uns bis dahin fremd war, wird diese uns anerschaffene Begierde ganz eigentlich befriedigt: und wie das Erwerben oder der Gewinn materieller Güter fühlbarere Freude gewährt, als deren ruhiger Besitz, so wird auch der Genuß welcher sich an die Erkenntniß einer Wahrheit knüpft, in dem Augenblicke am stärksten empfunden, wo dieselbe *anfängt*, unser geistiges Eigenthum zu seyn.

Darum wird, wie Hugo Blair schreibt, „die Neuheit von Addison, und von jedem anderen Schriftsteller der diesen Gegenstand behandelt hat," allerdings „ganz mit Recht als eine jener Eigenschaften bezeichnet, durch welche die Dinge unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen und uns gefallen. Ein Gegenstand, der sich durch nichts Anderes empfiehlt, als dadurch daß er neu und ungewöhnlich ist, macht schon darum allein auf unseren Geist einen lebhaften und angenehmen Eindruck. Schon die Neugierde

[1] Weber, Gedichte („Wir Bettler"). [2] Apostelgesch. 17, 21.

beweist das, von welcher die Menschheit so allgemein beherrscht wird. Dinge und Gedanken mit denen man schon lange vertraut ist, machen einen zu schwachen Eindruck, als daß sie unsere Seelenvermögen in eine fühlbar angenehme Thätigkeit versetzen könnten. Neue, fremdartige Erscheinungen wecken, wie durch einen kräftigen angenehmen Stoß, den Geist auf. Daher großentheils die Unterhaltung, welche uns Dichtungen und Romane verschaffen. Die Wirkung der Neuheit auf unsern Geist ist stärker und fühlbarer, als jene welche die Schönheit ausübt; aber dafür ist sie anderseits von weit kürzerer Dauer. Denn besitzt der Gegenstand nicht noch anderweitige Vorzüge, die unser Gemüth fesseln können, so ist der glänzende Schimmer womit ihn die Neuheit umgab, sehr bald wieder verschwunden" [1]. Ein Roman den man mehr als Einmal lesen kann, ist deßhalb eine überaus seltene Erscheinung.

Setzen wir noch hinzu, daß der Genuß den wir in der Befriedigung unserer natürlichen Wißbegierde finden, immer um so fühlbarer ist, je größer vorher die Spannung unseres Geistes war, das Verlangen, die verborgenen Gründe räthselhafter Erscheinungen bloßgelegt, das Resultat eigenthümlich zusammenwirkender, oder contrastirender Kräfte sich entwickeln zu sehen.

187. In ebenso unmittelbarem Zusammenhange, wie mit der Wahrheit die Neuheit, stehen mit beiden, was ihre Wirkung auf unser Gemüth betrifft, wieder einige andere Eigenschaften: ich meine alle diejenigen, auf Grund deren wir Erscheinungen *überraschend*, *seltsam*, *wunderbar* oder wundersam nennen. Τὸ θαυμαστὸν ἡδύ, „alles Wundersame hat besonderen Reiz für uns", sagt Aristoteles: und einen Beweis hierfür findet er sehr mit Recht in der Thatsache, daß „alle Menschen, wenn sie etwas erzählen, es gern mit eigenen Zusätzen ausschmücken, um die Sache interessanter zu machen" [2].

„Es ist eine allgemeine Erscheinung in unserer Natur," lesen wir in einem Aufsatze von Schiller, „daß uns das Traurige, das Schreckliche, das Schauderhafte selbst, mit unwiderstehlichem Zauber an sich lockt; daß wir uns von Auftritten des Jammers, des Entsetzens, mit gleichen Kräften weggestoßen und wieder angezogen fühlen. Alles drängt sich voll Erwartung um den Erzähler einer Mordgeschichte; das abenteuerlichste Gespenstermärchen verschlingen wir mit Begierde, und mit desto größerer, je mehr uns dabei die Haare zu Berge steigen. Noch lebhafter äußert sich diese Regung bei Gegenständen der wirklichen Anschauung . .

---

[1] Blair, lect. 5. vol. 1. p. 104. (Citirt 121.)

[2] Arist. de arte poet. ed. Buhle c. 25. vulg. 24. n. 10. (Τὸ θαυμαστόν heißt übrigens *wörtlich*, nicht wie wir übersetzt haben „alles Wunderbare", sondern „die Wunderbarkeit". Vgl. N. 4. 5. S. 7 ff.)

Wie zahlreich ist nicht das Gefolge, das einen Verbrecher nach dem Schauplatz seiner Qualen begleitet! Weder das Vergnügen befriedigter Gerechtigkeitsliebe, noch die unedle Lust der gestillten Rachbegierde kann diese Erscheinung erklären. Dieser Unglückliche kann in dem Herzen der Zuschauer sogar entschuldigt, das aufrichtigste Mitleid für seine Erhaltung geschäftig seyn; dennoch regt sich, stärker oder schwächer, ein neugieriges Verlangen bei dem Zuschauer, Auge und Ohr auf den Ausdruck seines Leidens zu richten. Wenn der Mensch von Erziehung und verfeinertem Gefühl hierin eine Ausnahme macht, so rührt dies nicht daher, daß dieser Trieb gar nicht in ihm vorhanden war, sondern daher, daß er von der schmerzhaften Stärke des Mitleids überwogen, oder von den Gesetzen des Anstandes in Schranken gehalten wird" [1].

Wir brauchen die Richtigkeit der Thatsachen an welche Schiller hier erinnert, nicht zu bestätigen: jeder weiß, wie wahr dieselben sind. Aber der Grund des Vergnügens das der Mensch an Dingen dieser Art findet, ist, wenn wir nicht irren, einzig derjenige, auf welchen wir vorher den Genuß zurückgeführt haben den uns die Wahrheit, und namentlich die Neuheit gewährt. Was *selten* vorkömmt, weil es den Gesetzen der physischen oder der moralischen Ordnung zuwiderläuft; oder was meistens geheim und in Verborgenheit sich vollzieht: alle Dinge dieser Art haben wir zu beobachten und kennen zu lernen wenig Gelegenheit; darum ist es uns immer *fremdartig und neu*, und reizt unter dieser Rücksicht die Begierde zu wissen um so unwiderstehlicher, je unbedeutender bei dem Einzelnen der Schatz von Erfahrungen und werthvolleren Kenntnissen ist, den er sich sammeln konnte.

188. Waren die bisher besprochenen Vorzüge Eigenschaften je der einzelnen Gegenstände, die sich unserer Erkenntniß darstellen, so kann dagegen *Mannichfaltigkeit* und Wechsel sich offenbar nur in einer Mehrheit von Erscheinungen finden. Und während anderseits jene Vorzüge für unseren Geist im eigentlichen Sinne Grund positiven Vergnügens sind, dürfte der Werth der Mannichfaltigkeit, als solcher, lediglich darin bestehen, daß sie Ueberdruß, Ermüdung und Mißvergnügen fernhält.

Alles was sich auf dieser Erde unserem Geiste darstellt, ist endlich und begränzt; und wenn wir freilich auch den unendlichen Geist kennen, so kann doch unsere Auffassung sein Wesen, seine Eigenschaften und sein Wirken in keiner Weise jemals erschöpfen. Zugleich hat aber die Fassungskraft unserer Seele keineswegs Gränzen; es ist ihr kein Gegenstand zugänglich der sie ausfüllte, und sie für immer vollständig in Anspruch nehmen könnte. In Folge dessen verlangt sie nach anderen Objecten,

[1] Schiller, Ueber die tragische Kunst. (Bd. 11. S. 531 f.)

sobald das Gegebene ihr zu weiterer Thätigkeit keinen Stoff mehr bietet: und es muß sie verstimmen, wenn ihr solche nicht geboten werden.

Hierzu kömmt noch ein zweiter Grund, der in der Natur unseres höheren Erkennens liegt. Dasselbe ist freilich eine Thätigkeit des Geistes, und es vollzieht sich keineswegs, wie das niedere Erkennen, in einem leiblichen Organ; aber wir sind dabei deßungeachtet auf die Hülfe des niederen Erkenntnißvermögens angewiesen, weil wir nicht im Stande sind, eine intellectuelle Erkenntniß zu haben ohne eine gleichzeitige entsprechende Sinnesvorstellung. Die Thätigkeiten des niederen Erkenntnißvermögens nun, wie des Gesichtsinnes, des Gehörs, der Phantasie, der sinnlichen Urtheilskraft, vollziehen sich insgesammt vermittelst leiblicher Organe. Diese Letzteren aber besitzen nicht eine unbegränzte Energie: es entspricht vielmehr einem jeden derselben nur ein bestimmtes Maaß der Eindrücke, welche durch die körperlichen Erscheinungen, ihre Objecte, auf sie ausgeübt werden. Ist darum dieses Maaß voll, dann ermattet das Organ, und mit ihm das sinnliche Vermögen dem es dient: es ist als ob dasselbe abgestumpft wäre. Daraus ergibt sich die Nothwendigkeit, daß es, wenn es nicht seine Thätigkeit einstellen soll, der Einwirkung eines anderen, von dem vorigen verschiedenen, Gegenstandes ausgesetzt werde; und nichts Anderes als dieses Bedürfniß ist es, was uns den Wechsel und die Mannichfaltigkeit angenehm finden läßt.

„Für ein Wesen hingegen," lehrt in Uebereinstimmung mit dem Gesagten Thomas von Aquin, „für ein Wesen das in seinem Seyn keiner Veränderung, in der Thätigkeit seiner Vermögen keiner Erschöpfung unterworfen, und im Stande ist, den ganzen Gegenstand seines Genusses in einer einzigen Anschauung zu erfassen, für ein solches Wesen wird der Wechsel nichts Angenehmes haben" [1].

Viertes Kapitel.

Die Lächerlichkeit.

§. 1.

Zur Erklärung dieser Eigenschaft.

Das Wesen der Lächerlichkeit ganz zu bestimmen, ist der Wissenschaft noch nicht gelungen; Home, Cicero, Krug, Jean Paul. Die von Aristoteles aufgestellte Characteristik der Lächerlichkeit. Ein klarerer Ausdruck für dieselbe. Eine Hypothese zur Erklärung der psychologischen Wirkung lächerlicher Erscheinungen, im Anschluß an Kant und Thomas von Aquin.

189. Eine hervorragende Rolle pflegt in den wissenschaftlichen Werken über die schönen Künste, unter den „Objecten des ästhetischen Wohlgefallens",

[1] Thom. S. 1. 2. p. q. 32. a. 2. c.

das Lächerliche und das Komische zu spielen. Diese zwei Namen werden mitunter als gleichbedeutend gebraucht; in anderen Fällen bezeichnet man damit verschiedene Begriffe. Wir werden diesen Unterschied später angeben.

„Als lächerlich", schreibt Heinrich Home, „bezeichnet man jene Dinge, die uns zu lachen veranlassen"; oder etwas ausführlicher, deren Wahrnehmung „in uns ein gewisses Gefühl veranlaßt, welches sich nach außen durch das Lachen kundgibt" [1]. Diese Beschreibung ist freilich sehr verständlich und einfach. Um so schwerer ist es dagegen, die Eigenthümlichkeit jener Beschaffenheit durch welche eine Erscheinung lächerlich ist, das Wesen der „Lächerlichkeit", klar und genau zu bestimmen. Schon Cicero verzweifelte daran. „Was eigentlich das Lachen sey," so läßt er in einem seiner Dialoge „Ueber die oratorische Beredtsamkeit" den Julius Cäsar sprechen, „weiter, wodurch es erregt werde, wo es seinen Sitz habe, wie es entstehe, und mit solcher Plötzlichkeit hervorbreche, daß wir es, so gern wir oft möchten, nicht zurückhalten können; wie es endlich komme, daß es gleichzeitig so viele Theile des Organismus, Brust, Mund, Adern, Gesicht, Augen, in Mitleidenschaft zieht: das Alles mag Democritus entscheiden [2]. Denn es ist, unserem Thema gegenüber, nicht unsere Aufgabe, diese Fragen zu lösen; und wäre sie es, so würde ich mich dennoch nicht schämen, meine Unwissenheit zu gestehen in Rücksicht auf einen Gegenstand, bezüglich dessen auch jene unwissend sind welche versprechen ihn klar zu machen" 250).

Wesentlich mehr, als sie damals wußte, hat die Philosophie über das Wesen der Lächerlichkeit bis auf diesen Tag nicht entdeckt. Und darum hat, glaube ich, Krug vollkommen Recht, da er die Ansicht ausspricht, die von Aristoteles gegebene Characteristik des Wesens der Lächerlichkeit sey völlig ausreichend, und den Erklärungen neuerer Aesthetiker weit vorzuziehen [3]. So denken wir auch nach den noch neueren Erörterungen, welche Vischer [4] in breiter Rede über unsern Gegenstand angestellt hat. Hätte Krug dieselben vor sich gehabt, es würde sie schwerlich eine mildere Censur getroffen haben als jene, welche den Er-

---

[1] Home, Grundsätze der Kritik (übersetzt von Meinhard, Wien 1785) Bd. 1. Kap. 1.

[2] Democritus aus Abdera, Zeitgenosse des Socrates, einer der vorzüglichsten Begründer der atomistisch-materialistischen Philosophie. Es wird von ihm berichtet, er habe über die Thorheit der Menschen ohne Unterlaß gelacht.

[3] Krug, Aesthetik §. 47, Anmerkung 1.

Krug vermißt freilich in der Erklärung des Aristoteles noch Ein Merkmal; wir kommen auf diesen seinen Gedanken später zurück.

[4] „Ueber das Erhabene und Komische" S. 158 ff., und „Aesthetik" Bd. 1. §. 147 ff.

klärungen Jean Pauls zu Theil ward: „Sie geben allenfalls ein Beispiel vom Komischen, aber keinen Begriff davon“ [1]. Nach Vischer selbst hat freilich „Jean Paul zuerst das Verdienst, den allein richtigen Uebergang zum Komischen in seiner Vorschule der Aesthetik gefunden zu haben“ [2].

190. Aristoteles bezeichnet die Lächerlichkeit als „eine von den Arten der Häßlichkeit“. „Die Lächerlichkeit“, fährt er fort, „ist nämlich eine Fehlerhaftigkeit und Häßlichkeit, aber eine schmerzlose und unschädliche: wie ja auch die komische Maske häßlich und verzerrt ist, aber ohne den Ausdruck von Schmerz“ 251). Wir haben diesen Gedanken des Aristoteles vorher „eine Characteristik des Wesens“ der Lächerlichkeit genannt: denn eine eigentliche Definition der Letzteren ist derselbe offenbar nicht. Hätte Aristoteles eine Definition geben wollen, so würde er nicht unbestimmt gesagt haben „ἁμάρτημά τι“, „die Lächerlichkeit ist ‚eine‘ Fehlerhaftigkeit und Häßlichkeit“, sondern er hätte den bestimmten Artikel gebraucht, und wir würden übersetzen müssen: „Als Lächerlichkeit erscheint die Fehlerhaftigkeit und Häßlichkeit immer, so oft sie schmerzlos und unschädlich ist.“

Cicero läßt den Cäsar in der vorher angeführten Stelle von dem Gedanken des Aristoteles das Wesentlichere adoptiren, und bestätigt durch die Weise seines Ausdruckes unsere Ansicht: „Den Boden, ich möchte sagen die Heimat der Lächerlichkeit bildet eine gewisse Häßlichkeit und Verunstaltung; denn man lacht — ausschließlich oder doch vorzugsweise — über Erscheinungen, in denen irgend eine Häßlichkeit in nicht häßlicher Weise hervortritt“ 250).

Lotze führt eine Definition von Schütze an, welche „nicht mit Unrecht Vischer als vorzüglich hervorhebe: das Lächerliche sey Wahrnehmung eines Spiels welches die Natur mit dem Menschen treibe, während er frei zu handeln glaube oder strebe“ [3]. Was in dieser Erklärung Wahres

---

[1] Krug, Aesthetik §. 48, Anmerkung 1.

[2] Vischer, Ueber das Erhabene und Komische, S. 19.

„Der Elementargeist der komischen Lust-Elemente“, lehrt Jean Paul (Vorschule der Aesthetik, Wien 1815, Bd. 1. §. 30. S. 137), „ist der Genuß dreier in Einer Anschauung vor- und festgehaltenen Gedankenreihen, 1) der eigenen wahren Reihe, 2) der fremden wahren, und 3) der fremden von uns untergelegten illusorischen. Die Anschaulichkeit zwingt uns zum Hinüber- und Herüber-Wechselspiel mit diesen drei einander gegenstrebenden Reihen; aber dieser Zwang verliert durch die Unvereinbarkeit sich in eine heitere Willkür. Das Komische ist also der Genuß oder die Phantasie und Poesie des ganz für das Freie entbundenen Verstandes, welcher sich an den drei Schluß- oder Blumenketten spielend entwickelt, und daran hin- und wiedertanzt.“ „In diesen Tanz trete ich nicht mit ein,“ erklärt Hermann Lotze (S. 346. Citirt 18).

[3] St. Schütze, Versuch einer Theorie des Komischen (Leipzig 1817), bei Lotze S. 348. (Citirt 18.)

ist, das enthält bereits die von Aristoteles gegebene; daß aber Schütze die von dem Letzteren hinzugefügte nähere Bestimmung (ἀνώδυνον . .) fallen läßt, das vermindert die Genauigkeit seiner Erklärung. Ueberdies ist es wohl kaum dialectisch richtig gedacht, wenn man sagt, „das Lächerliche sey Wahrnehmung".

191. Gelang es dem Manne von Stagira nicht, das Wesen der Beschaffenheit um die es sich handelt, tiefer zu ergründen, so haben wohl auch wir so wenig wie Julius Cäsar bei Cicero, Grund uns zu schämen, wenn wir uns mit seinem Gedanken zufrieden geben. Klarer können wir denselben, mit Rücksicht auf die früher (130. S. 173) an dritter Stelle gegebene Definition der Häßlichkeit, etwa so ausdrücken: Was mit Recht lächerlich heißt, das ist immer eine Erscheinung, in welcher ein Verstoß gegen die Gesetze der Vernunft hervortritt, aber ein solcher, der nicht Schmerz, Furcht oder Abscheu erregen kann.

Krug vermißt, indem er, wie bereits erwähnt wurde, den Werth der von Aristoteles gegebenen Bestimmung anerkennt, in derselben deßungeachtet Ein Merkmal. Das Fehlerhafte, meint er, habe den Reiz der Lächerlichkeit nur dann, wenn wir es plötzlich und unerwartet wahrnehmen, mithin davon überrascht werden. In der ersten Auflage dieses Buches sind wir dieser Ansicht beigetreten; nach weiterer Prüfung indeß können wir dieselbe gegenwärtig nicht mehr für begründet halten. Es gibt freilich Dinge, welche für Viele nur dann ein Anlaß zu wirklichem Lachen seyn werden, wenn sich ihnen dieselben unerwartet darstellen. Aber daß eine an sich lächerliche Erscheinung den Einzelnen in der That zum Lachen veranlasse, das hängt doch nicht allein von dieser, sondern noch von manchen anderen Bedingungen ab; überdies werden sich, neben jenen Vielen, immer noch Manche finden, die über solche Dinge auch da lachen, wo sie ihnen keineswegs unerwartet entgegentreten. Und überhaupt dürfte es unrichtig seyn, wenn man das Wesen einer Beschaffenheit von einem Umstande abhängig macht, welcher ganz außerhalb dieses Wesens liegt, nämlich von der zufälligen Thatsache, daß die Erscheinung welche den Träger der Beschaffenheit bildet, dem Einzelnen bis dahin noch nicht begegnet war.

192. Aber wie erklärt sich psychologisch das Vergnügen, welches die Wahrnehmung lächerlicher Dinge, oder eigentlicher, das Lachen uns verursacht? für die Vernunft kann die Wahrnehmung einer Vernunftwidrigkeit, unmittelbar und an sich, doch schwerlich genußbringend seyn. Nach Aristoteles gewährt das Lachen uns Genuß, „weil es ein Spiel sey und eine Abspannung" 252). Aber diese Angabe ist zu kurz, als daß sie die Sache genügend aufklären könnte. Wir sind geneigt, mit

Kant[1] das Vergnügen über das Lächerliche für ein in seiner Wurzel rein sinnliches zu halten, oder genauer, für ein vegetatives: um so mehr, als auch Thomas von Aquin dasselbe als ein solches auffaßt 253).

An die intellectuelle Wahrnehmung der Ungereimtheit nämlich, oder des Verstoßes gegen die Gesetze der Vernunft, schließen sich naturgemäß entsprechende Vorstellungen im niederen Erkenntnißvermögen an, welche durch die Phantasie und die sinnliche Urtheilskraft erzeugt werden. Die Thätigkeit der sinnlichen Urtheilskraft wirkt ihrer Natur nach, unmittelbar und ganz spontan, auf das vegetative Nervensystem: diese Wirkung ist aber, einer lächerlichen Erscheinung gegenüber, eben von der Art, daß durch dieselbe in den Organen des vegetativen Lebens, die ja von dem gleichnamigen Nervensystem beherrscht werden, eine dem leiblichen Organismus zusagende wohlthuende Action erregt wird, welche sich im Lachen äußert. Der hiermit gesetzte vegetative Genuß sowohl, als schon die demselben vorausgehende, ihn vermittelnde Disposition des vegetativen Nervensystems, üben dann weiter, gleich manchen anderen vegetativen und sinnlichen Genüssen, einen erheiternden Einfluß auf unsere gesammte Gemüthsstimmung[2].

An einem inneren Widerspruch scheint uns diese Hypothese nicht zu leiden; Kant geht am angeführten Orte ausführlicher darauf ein, ihre Zulässigkeit zu begründen, aber in anderer Weise, als wir es hier gethan haben. Will man indeß neben dem angegebenen leiblich-gemüthlichen Vergnügen noch einen intellectuellen Genuß, in Folge der unserer Intelligenz zusagenden Thätigkeit der plötzlichen evidenten Auffassung der Ungereimtheit, annehmen, und mit beiden noch einen dritten, ethischen, verbinden, die Lust des Gefühls geistiger Vollkommenheit, so möchten wir auch diese Ansicht nicht gerade entschieden als unrichtig bezeichnen, obgleich sich Manches dagegen einwenden lassen dürfte.

---

[1] Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, §. 53. Anmerkung. (Ausg. von Frankfurt 1792. S. 222 ff.)

[2] Die Frage, ob und in welcher Weise die Thätigkeiten der Vernunft auf das niedere Erkenntnißvermögen zurückwirken, haben wir in der Schrift „Das Gemüth, und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie", 2. Aufl. N. 49. S. 96 f. (1. Aufl. S. 129 ff.) behandelt. In dem nämlichen Buche finden sich auch die weiteren Begriffe und Thatsachen, ohne deren Kenntniß die hier gegebene Erklärung freilich nicht sehr verständlich seyn kann.

§. 2.

Die Komik und ihr Mißbrauch.

Die Ausdrücke „komisch" und „die Komik", und die Aufgabe der Letzteren. Ihr Mißbrauch: Sulzer über die „Parodie"; Home über den „Humor"; die Vorliebe für das Lächerliche keineswegs eine empfehlende Eigenschaft. Bemühungen neuerer Aesthetiker, den Mißbrauch der Komik wissenschaftlich zu legalisiren: Ficker; die Aesthetik des Pantheismus.

193. Wie wir schon erwähnt haben, werden die Ausdrücke „die Lächerlichkeit" und „das Komische" mitunter synonym, häufiger aber in verschiedener Bedeutung gebraucht. Kant führt in der „Kritik der Urtheilskraft" folgenden Zug an. „Ein Indianer öffnete an der Tafel eines Engländers in Surat eine Flasche mit Ale, und sah alles Bier, in Schaum verwandelt, herausdringen. Da er mit vielen Ausrufungen ein ganz außerordentliches Erstaunen zu erkennen gab, fragte ihn der Engländer: Was ist denn hier sich so sehr zu verwundern? Ich wundere mich auch nicht darüber, erwiederte der Erstaunte, daß es herausgeht, sondern wie Ihr's habt hineinkriegen können." Dieser Zug ist einfach „lächerlich", und wenn man ihn „komisch" nennt, so gebraucht man dieses Wort in einem weiteren Sinne.

„Komisch" im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes ist dagegen der Ausdruck für die Eigenthümlichkeit der Darstellung, vermöge deren ein Gegenstand lächerlich erscheint, indeß, wenn man ihn in der Wirklichkeit und an sich ins Auge faßt, die Lächerlichkeit keineswegs seine hervorstechendste, oder auch ganz und gar nicht seine Eigenschaft ist. Man lese die Verse Lessings:

> Die arme Galathee! man sagt, sie schwärz' ihr Haar,
> Da doch ihr Haar schon schwarz, als sie es kaufte, war.

Oder die folgenden drei Strophen aus Webers „Dreizehnlinden" (IV. S. 48):

> Mit den Sängen, mit der Fiedel
> Zog er weit von Gau'n zu Gauen,
> Strich zum Tanz den Freilingstöchtern
> Und den stolzen Edelfrauen;
>
> Sah am Königshof des großen
> Harun-al-Raschid Gesandten
> An den großen Frankenkönig,
> Den noch größern Elephanten;

Auch ein Aefflein; dieser Affe
War der erste Aff' im Norden:
Menschheitsväter sind sie später
Und gemein im Land geworden.

Die der Neuzeit angehörende schamlose Erfindung, welche in den letzten Versen lächerlich gemacht wird, ist an und für sich, (wenn wir auf die Erklärung des Aristoteles zurücksehen,) wohl „etwas Fehlerhaftes und Häßliches", aber nicht zugleich auch „schmerzlos und unschädlich", also jedenfalls etwas schlimmer als bloß „lächerlich". Aber die „Satire", die „Komödie", die „Caricatur", finden eben darin ihre Aufgabe, die Verkehrtheiten der Menschen lächerlich erscheinen zu lassen, und dieselben dadurch dem Spott und der Verachtung preiszugeben; die Erzeugnisse dieser Richtungen verschiedener Künste sind es zunächst, welche man, das Wort im eigentlichen Sinne nehmend, „komisch" nennt. — In einer zweiten Bedeutung erscheint dann „komisch" auch als das Attribut jener Gegenstände selbst, welche den Vorwurf der bezeichneten Erzeugnisse bilden.

Das Substantiv „die Komik" hat gleichfalls zwei Bedeutungen: es ist bald der Name für die Kunst, komische Werke zu liefern, bald der Ausdruck für die specifische Wirkung dieser Kunst, das heißt für die eigenartige Beschaffenheit solcher Werke.

194. Aber wie die erwähnte Kunst es versteht, vermittelst der Darstellung Dinge lächerlich erscheinen zu lassen, die an und für sich verkehrt, niedrig, böse sind, so kann sie, auf ihren eigentlichen Beruf vergessend, ihre Mittel auch dazu verwenden, das Nämliche zu leisten in Rücksicht auf Erscheinungen, welche durch ethischen Werth, durch wahre Schönheit, durch Erhabenheit und Größe hervorragen. Und sie hat in der „Parodie", der „Travestie", der „Posse", und der schon erwähnten Caricatur, auch dieses wirklich von Alters her gethan.

Eine „Parodie" nannten die Griechen ein komisches Gedicht, oder auch eine Stelle dieser Art, worin ganze Verse oder einzelne Ausdrücke und Wendungen, ernsten und hervorragenden Leistungen der Poesie theils entlehnt, theils nachgebildet wurden[1]. Das Volk von Athen, erzählt Sulzer, war um die Zeit des Verfalles der Republik für die Parodie außerordentlich eingenommen; darum ist Aristophanes voll von Parodien einzelner Verse der besten tragischen Dichter. „In neuerer Zeit hat die Parodie vorzüglich in Frankreich ihre Liebhaber gefunden.

[1] Ein Stück dieser Art ist ein Gedicht des Matron, das in Versen die dem Homer entnommen oder nachgebildet sind, eine Schwelgerei besingt. Der Anfang entspricht ganz dem ersten Verse der Odyssee:

Δεῖπνά μοι ἔννεπε Μοῦσα πολύτροφα καὶ μάλα πολλά.

Scarron hat die Aeneide parodirt; aber erst lange nach ihm sind die förmlichen Parodien der Tragödien aufgekommen, eine der frevelhaftesten Erfindungen des ausschweifenden Witzes. Ich habe auf einer viel gepriesenen französischen Bühne das nicht schlechte Trauerspiel ‚Orestes und Pylades' aufführen sehen, wobei die Logen und das Parterre sich ziemlich gleichgültig zeigten. Beide füllten sich gegen das Ende immer mehr: und gleich nach dem Stücke wurde eine Parodie desselben aufgeführt, bei welcher das ganze Theater äußerst lebendig, und das Händeklatschen oft allgemein wurde. Man muß es im Leichtsinn weit gebracht haben, um an solchen Parodien Gefallen zu finden" [1].

Die Geneigtheit, über Alles zu lachen, und die Fertigkeit, Alles ins Lächerliche zu ziehen, — der „Humor", — ist in der That nichts weniger, als ein Beweis von Tiefe des Geistes und Größe der Seele. „Wenn wir den Character eines Humoristen beobachten, so finden wir, daß das was diesen Character eben ausmacht, unsere Achtung vor dem Manne verringert; wir finden, daß derselbe bedingt ist durch Momente, welche zugleich lächerlich und ungeziemend sind, und deßhalb Geringschätzung erregen" [2]. Mit der vorher von uns gegebenen psychologischen Erklärung des Vergnügens der Lächerlichkeit gegenüber, steht diese Thatsache in vollster Uebereinstimmung. Ist dieses Vergnügen in seiner Wurzel wirklich ein vegetatives, dann begreift es sich, warum dasselbe sich um so leichter und um so intensiver einzustellen pflegt, je weniger sich der beherrschende Einfluß des Geistes auf die Leiblichkeit entwickelt hat, je tiefer überhaupt die Stufe liegt, auf welcher in ethischer und intellectueller Hinsicht der Einzelne steht. Und nicht minder erklärt es sich aus derselben Rücksicht anderseits, warum lautes Lachen und nicht strenge gezügelte Heiterkeit sich für den Menschen um so weniger schickt, je höher die Stellung ist die er einnimmt, und die Ansprüche welche deßhalb an seinen Geist und sein Herz mit Recht gemacht werden.

Wie aber die Vorliebe für das Lächerliche immer eine gute Dosis Leichtsinn und Oberflächlichkeit voraussetzt, so gibt es auch für wahre Bildung und Veredlung des Characters kein schlechteres Mittel, als eifrige Beschäftigung mit den Leistungen der Komik. Der Grund geht aus dem Gesagten klar genug hervor. „Den lauten Markt", sagt sehr gut und wahr der Dichter,

„Den lauten Markt mag Momus unterhalten,
Ein edler Sinn liebt edlere Gestalten."

195. „Ich kenne nicht leicht einen größeren Frevel", erklärt Sulzer an der vorher bezeichneten Stelle, „als den, der wirklich ernsthafte, sogar

[1] Sulzer, Allg. Theorie der schönen Künste, „Parodie".
[2] Home, Grundsätze der Kritik, Kap. 12.

erhabene Dinge lächerlich macht." Aber betrübender noch und unheilvoller, als den thatsächlichen Mißbrauch der Komik, muß man ohne Zweifel das Bestreben neuerer Aesthetiker finden, „wissenschaftliche" Grundsätze aufzustellen, die solchen „Frevel" rechtfertigen, und die Producte dieses Mißbrauchs als ächte Erzeugnisse „schöner Künste" erscheinen lassen sollen.

So viel steht auf Grund der von uns gegebenen Beweise fest, daß die Lächerlichkeit nicht Schönheit, daß ein Lächerliches, als Solches, nie und nimmer ein Schönes ist. Denn ein Verstoß gegen die Gesetze der Vernunft, ein Fehlerhaftes, ist *als Solches* nie ein an sich Gutes, sondern es ist das was es ist in Folge einer Privation, eines *Mangels* an innerer Gutheit. Will man um jeden Preis eine Beziehung zwischen der Schönheit und der Lächerlichkeit finden, so kann dieselbe unmöglich eine andere seyn, als die des Gegensatzes oder der Verneinung:

„Krieg führt der Witz auf ewig mit dem Schönen."

Trotz aller Scheingründe die dafür angeführt werden, ist es mithin falsch, wenn Ficker mit Anderen lehrt, „das Lächerliche[1] lasse sich bis zur Schönheit steigern", „das Komische sey dem Schönen nur scheinbar entgegengesetzt, das von ihm zunächst dargestellte Ideal sey nur das umgekehrte", „das Komische gehöre eben so *wie das Tragische* zu den allgemeinen ästhetischen Begriffen"[2].

Insofern man „ästhetische Begriffe" jene Eigenschaften oder Vorzüge nennt, durch welche sich die Werke der schönen Künste als solche characterisiren können, rechnen freilich auch wir die Lächerlichkeit zu diesen Begriffen: eben darum behandeln wir dieselbe in diesem Buche. Aber ganz unzulässig ist es, wenn das Komische mit dem Tragischen auf Eine Linie gestellt werden will. Die in tragischen Erscheinungen hervortretende Erhabenheit bringt unmittelbar dem vernünftigen Geiste Genuß; die Freude am Komischen ist zunächst und an erster Stelle leibliches Behagen. Aber wenn man auch dieser von uns adoptirten Auffassung des heiligen Thomas und Kants nicht zustimmen wollte, und das Vergnügen über das Komische aus der Liebe und Achtung für das Vernunftgemäße, für das Gute und Schöne herleiten zu müssen glaubte: so würde hieraus

[1] Ficker will sagen, „die Lächerlichkeit".

[2] Ficker, Aesthetik, (2. Aufl.) §. 70.

Der oben von Ficker gebrauchte Ausdruck „das umgekehrte Ideal", wenn anders ein Begriff damit verbunden werden soll, kann doch nichts Anderes bezeichnen, als eine eminent hohe Fülle von Häßlichkeit (vgl. N. 142. 145). Eine solche ist aber nicht komisch, sondern widerwärtig, abscheulich; überdies bedürfte es einer langwierigen „Steigerung", bis man von dieser zur Schönheit gelangte. Aber wir nehmen die Sache zu ernst; die schönen Künste sind ja „ein freies Spiel": was kann ihre Wissenschaft besser thun, als mit Worten und Begriffen spielen?

doch offenbar keineswegs folgen, wie Ficker annimmt, daß jenes Vergnügen formell und seinem Wesen nach selbst ein Act dieser Liebe, mithin Genuß der Schönheit wäre. Oder will man behaupten, etwa die Furcht vor dem Tode sey formell und ihrem Wesen nach Genuß des Lebens? Sie geht freilich aus der Liebe zum Leben hervor; aber diese Letztere offenbart sich darin doch nur virtuell, oder wenn man will, „efficienter".

Der Lehre Vischers haben wir schon einmal kurz gedacht. Bei ihm wird die Unwissenschaftlichkeit geradezu handgreiflich. Wundern freilich kann man sich darüber nicht mehr, sobald man von ihm den Satz vernommen hat: „Das Komische ist schlechtweg pantheistisch"[1]. Denn jedes System des Pantheismus ist seiner Natur nach der Gegensatz der Wissenschaftlichkeit, weil eben jeder Pantheismus seinem Wesen nach widersinnig ist.

Hören wir zunächst, wie der Aesthetiker des Pantheismus uns das Wesen des Komischen zum Verständniß bringen will. „Das Komische ist, wie das Erhabene, ein Moment des Schönen, beide sind im Schönen wesentlich begriffen"[2]; „sie entfalten sich als eine nothwendige Bewegung und Gährung (sic) im Schönen selbst, indem sich die Einheit des einfach Schönen zum wirklichen Widerstreit seiner Momente erschließt"[3]. Wie das zugeht? „Das Schöne erscheint zuerst als einfache Position. Dann tritt die Negation ein, indem zunächst sein sinnliches Moment im Erhabenen negirt wird". Aber siehe da! „dem in pathetischem Schwunge begriffenen Erhabenen geräth das Bagatell eines bloß der niederen Erscheinungswelt angehörenden Dinges, vorher verborgen, auf einmal unter die Beine, und bringt es zu Falle": in dieser Weise „dreht das Komische die Sache um, und negirt die erste Negation. Wir haben also eine Negation der Negation. *Duplex negatio affirmat;* aus der doppelten Verneinung springt wieder das bejahende Wesen, das Schöne, hervor"[4].

Die „Bewegung und Gährung", das „Bagatell", das „Erhabene in seinem pathetischen Schwunge", das „auf einmal unter die Beine Gerathen", das „zu Falle Bringen" und das „wieder Hervorspringen", sind ohne Zweifel recht anschauliche Dinge. Aber man fragt unwillkürlich: Ist die ganze Auseinandersetzung Scherz oder Ernst? wissenschaftliche Entwickelung oder — ein Traum? Vischer wird uns ant-

---

[1] Vischer, Aesthetik, 1. §. 183.

[2] Vischer, Ueber das Erhabene und Komische, S. 14. Derselbe Gedanke erscheint übrigens auch schon bei Ficker: „Die vorzüglichsten Erscheinungsformen des Schönen, Modificationen desselben, gleichsam Töne einer Scala, Farben eines gebrochenen Strahls, sind das Erhabene, das Anmuthige, und das Komische." (Aesthetik, §. 22.)

[3] Vischer, Aesthetik, 1. §. 82.

[4] Vischer, Ueber das Erhabene und Komische, S. 225 und 159.

worten, daß wir ihn nicht verstehen, weil uns „die Idee der Einheit von Denken und Seyn", weil uns „die metaphysischen Begriffe fehlen"; weil wir „die Schule der Dialectik nicht durchgemacht haben, in welcher das starre Kleben des Verstandes an einseitigen Reflexionsbestimmungen abgelegt wird"[1]. Das müssen wir freilich zugeben; aber wir haben nicht Grund, es zu bedauern: nicht bloß deßhalb, weil, wie die Sage geht, „die Einheit von Denken und Seyn" und die gesammte „Dialectik" jener Schule noch nie von einem verständigen Manne verstanden worden ist, sondern schon aus Rücksicht auf die Folgerungen, welche Vischer für das Leben und die Künste aus den Ergebnissen seiner Dialectik zieht.

„Es liebt die Welt, das Strahlende zu schwärzen,
Und das Erhab'ne in den Staub zu zieh'n",

sagt Schiller mit Indignation und Verachtung. Die Rechtfertigung, oder vielmehr die Verherrlichung dieser Gemeinheit, das ist das practische Resultat der Aufstellungen Vischers. „Es kann" auf Grund derselben „nicht die Meinung seyn, daß das Wichtige und Große, Gesetz, Staat, Religion, bedeutender Moment der geschichtlichen Politik, nicht der Komik unterworfen werden dürfe oder könne"[2]. „Die Religionsvorstellungen der Gegenwart fordern, *ähnlich wie die Fratzen* Aegyptens und Indiens und *die Widersprüche* der griechischen und römischen Götterlehre, zur Komik auf", nur daß sie „im Hinblick auf die Menge Solcher, welche sie noch bedürfen, *außerästhetische* Rücksichten der Schonung auflegen"[3]. „Der Gott der speculativen Weltansicht braucht das Komische nicht zu scheuen, weil ja nur innerhalb seiner selbst über ihn gelacht wird; weil er ja dasselbe, wie das Endliche, das Gemeine, und selbst das Böse, als ein Moment dem er seine Nothwendigkeit zuerkennt, . . in sich hegt"[4]. Kurz, „es gibt nichts wahrhaft Erhabenes", und darum „greift" mit Recht „die ächte Komik die wahre Größe an"[5].

Ich habe diese Sätze als das „practische Resultat" der speculativen Aufstellungen Vischers bezeichnet; wäre es Vermessenheit, zu denken, sie seyen eigentlich *der Zweck* dieser Letzteren, und der einzige Grund, um dessen willen diese vertheidigt werden? So viel ist jedenfalls offenbar, verpflichtet für ihre freundlichen Bemühungen muß sich der Aesthetik des Pantheismus gegenüber Einer fühlen, und er allein: der Geist jener

[1] Vischer, Ueber das Erhabene und Komische, S. 15. 20.
[2] Vischer, Aesthetik, 3. §. 915. [3] Vischer, Aesthetik, 1. §. 165. N. 2.
[4] Vischer, Ueber das Erhabene und Komische, S. 167.
[5] Vischer, Ueber das Erhabene und Komische, S. 165. 166.
Aber wo ist denn „die wahre Größe", wenn es „nichts wahrhaft Erhabenes gibt"? In der That eine unvergleichliche „Dialectik"!

Komik nämlich, den vor nicht vielen Jahren ein Schriftsteller treffend „den Künstlerhumor der Bummler" nannte, „den Gassenbuben, der die Fenster der Kirchen, der Paläste und der Hütten mit Steinwürfen einschmeißt, damit Gassenbuben dazu in die Hände klatschen" [1].

Fünftes Kapitel.

Die sinnliche Angenehmheit.

Definition dieser Eigenschaft. In wiefern sie für die schönen Künste Bedeutung habe. Ob das Auge und das Ohr mit Recht ausschließlich als die „ästhetischen" Sinne gelten. Warum in den Werken der schönen Künste nur die „optische" und die „acustische" Angenehmheit verwendet werden könne.

196. Was „sinnlicher Genuß" sey, haben wir im zweiten Abschnitt (66. S. 87 f.) gesehen. Damit ist auch der Begriff der letzten Eigenschaft gegeben, deren wir hier noch zu gedenken haben: „Die sinnliche Angenehmheit eines Dinges ist jene Beschaffenheit desselben, vermöge deren es geeignet ist, für das sinnliche Erkenntnißvermögen der Gegenstand einer diesem angemessenen Thätigkeit zu seyn."

Bedeutung für die schönen Künste dürfte wohl nur die Angenehmheit für das Auge und jene für das Ohr haben; wir können auch sagen, die „optische" und die „acustische" Angenehmheit. Denn darauf haben der Maler, der plastische Künstler, der Architect ohne Zweifel zu sehen, daß sie nicht durch Farben und Verbindungen von Farben oder durch Gestalten dem Auge weh thun, vielmehr, soweit es die wesentliche Bestimmung einer jeden ihrer Leistungen gestattet, Alles so einrichten, daß das Anschauen derselben auch für das Auge angenehm ist; in gleicher Weise darf die musicalische Composition und die Leistung des Sängers nicht Elemente enthalten, welche für das Ohr verletzend sind, und es muß sich die Sprache des Dichters oder des Redners durch ihren Wohlklang auch dem äußeren Sinne empfehlen. Uebrigens werden die Vorzüge dieser Art den Werken der schönen Künste meistens freilich schon dadurch eigen seyn, daß dieselben anderen Forderungen entsprechen, die sich auf wesentlichere und höhere Rücksichten gründen.

Aber warum, so fragt vielleicht jemand, warum soll nur die optische und die acustische Angenehmheit für die schönen Künste Bedeutung haben? Insofern diese darauf ausgehen, uns Genuß zu bereiten, — mögen sie nun hierin ihre Aufgabe sehen, oder ein wesentliches Mittel für diese, —

[1] Oldenberg, Ein Streifzug in die Bilderwelt. (Hamburg 1859.)

scheint es doch nahezuliegen, daß jedes natürliche Moment, soweit es nichts Ungeziemendes hat, für diesen Zweck verwerthet werde. Und wenn, wie wir gesehen haben, die Komik selbst die zunächst „vegetative" Lust des Lachens benutzt, warum sind jene „sinnlichen" Genüsse, die sich mit den perceptiven Thätigkeiten der drei niederen Sinne verbinden, von den Mitteln der schönen Künste ausgeschlossen?

Wir beantworten diese Frage leichter, und in zweckmäßigerer Weise, wenn wir zuerst eine andere zu lösen suchen.

197. Gegen das Ende des ersten Abschnittes bereits begegnete uns ein Gedanke des heiligen Thomas, den wir damals nicht weiter zu berücksichtigen hatten. „Von unseren Sinnen stehen jene vorzugsweise zur Schönheit in Beziehung, durch die wir vorzugsweise erkennen, das Auge nämlich und das Ohr insofern sie der Vernunft dienen; sichtbare Dinge sind es ja bekanntlich und Töne, denen man Schönheit zuzuschreiben pflegt, während man den Objecten der anderen Sinne diesen Vorzug nicht zuspricht: einen Geschmack oder Geruch nennt niemand ‚schön'" [1]. Auch Plato spricht im „großen Hippias" diesen Gedanken aus [2], und Engel wiederholt denselben: „Die Eindrücke des Geruchs, Geschmacks und Gefühls nennt man nur ‚gut' oder ‚angenehm', die einfachen Empfindungen des Gesichts und Gehörs nennt man auch ‚schön'" [3]. Worauf gründet sich nun dieser Sprachgebrauch?

Der Grund desselben liegt ohne Zweifel einerseits in der Natur der Schönheit, anderseits in jener der drei niederen Sinne. Die Schönheit ist ein durchaus übersinnlicher, der sensitiven Wahrnehmung unzugänglicher Vorzug; ihr Genuß, durch volle und klare Erkenntniß bedingt, ist ganz geistiger Art. Die drei niederen Sinne nun haben ihre nächste Bestimmung darin, daß sie der Erhaltung und Förderung des leiblichen Lebens, in dem Einzelnen und in der Art, dienen. Alle Vorgänge aber in dem Sinnenwesen, durch welche dieses Ziel, die Erhaltung und Förderung des leiblichen Seyns, erreicht wird, hat die Weisheit des Schöpfers mit entsprechendem vegetativem Genusse verbunden. Diesen Genuß mithin dem Menschen zugänglich zu machen und zu erleichtern, indem sie ihn befähigen, die dafür geeigneten Objecte wahrzunehmen und zu unterscheiden, das erscheint als die eigentliche Bestimmung der drei niederen

---

[1] Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3. Die ganze Stelle findet sich oben, N. 30. S. 49 f., und in den Anmerkungen n. 45.

[2] Cfr. Plat. Hipp. mai. Steph. p. 297—299. Bipont. 11. p. 41—44.

[3] J. J. Engel, „Ueber die Schönheit des Einfachen". Werke (Berlin 1810) Bd. 4. S. 28.

Engel drückt sich übrigens nicht gut aus; nicht „die Empfindungen des Gesichts und Gehörs" werden „schön" genannt, sondern Gegenstände dieser zwei Sinne.

Sinne. Eben deßhalb sind diese so eingerichtet, daß die ihnen als perceptiven Vermögen eigenen sinnlichen Genüsse den vegetativen sehr nahe liegen, und leicht in dieselben übergehen. Berücksichtigen wir nun, mit welcher Energie das niedere Strebevermögen auf die vegetativen Genüsse, eben wegen der Wichtigkeit der Zwecke welche sie fördern sollen, gerichtet ist, und mit welcher Stärke in Folge hiervon diese Genüsse vor allen anderartigen, auch vor den sinnlichen, sich fühlbar machen: so erklärt es sich leicht, wenn unter den Zwecken, für welche die drei niederen Sinne ihrer Natur nach dienen können, fast ausschließlich die vegetativen Genüsse unsere Beachtung und unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die natürliche Folge hiervon ist, daß wir uns für die Zwecke des höheren, geistigen Lebens mit den durch das Gesicht und das Gehör uns gelieferten Vorstellungen begnügen, und für jene die Dienste der niederen Sinne um so weniger beanspruchen, als die durch sie gewonnenen Vorstellungen sowohl an Zahl, als an Klarheit und Schärfe hinter jenen weit zurückstehen, welche die beiden höheren uns bieten. Wird uns mithin die Erkenntniß, namentlich die klare Anschauung der übersinnlichen Eigenschaften der Körper, somit auch der Genuß ihrer Schönheit, anscheinend ausschließlich durch das Auge und das Ohr vermittelt, so begreift es sich, warum uns der Sprachgebrauch nur die Objecte dieser beiden „schön" zu nennen gestattet.

Bei alle dem aber ist dieser Dienst eben nur anscheinend ausschließliches Eigenthum der zwei höheren Sinne: in der That üben sie denselben nicht allein, sondern nur vorzugsweise, und in weit höherem Grade als die übrigen drei. Der Blinde bedient sich aus natürlichem Instinct des Tastsinnes, um die Gestalt der Dinge zu erkennen; und wer will in Abrede stellen, daß auch der Blindgeborne fähig ist eine Gestalt, etwa eine vollkommene Marmorkugel, oder das gewundene Horn der Angora-Ziege, schön zu finden? Indeß auch abgesehen von dem Ausnahmefall, wo einer der höheren Sinne durch die niederen wie immer ersetzt werden muß, warum sollte unsere Vernunft nicht auch vermittelst des Tastsinnes oder des Geruchs solche Vorzüge an den Dingen erkennen, welche wahre Elemente ihrer inneren Gutheit, mithin auch ihrer Schönheit sind, z. B. Festigkeit, Zweckmäßigkeit, und andere Spuren der ordnenden Weisheit? Man vergleiche die Worte des heiligen Augustin, oben N. 156 S. 214 f. Wir stimmen darum vollkommen bei, wenn Taparelli [1], obgleich von einer ganz anderen Auffassung des Wesens der Schönheit ausgehend als wir, mit Galluppi sich „von dem ausschließlichen Vorrecht der zwei ‚ästhetischen' Sinne nicht so ganz überzeugt" erklärt: im Gegentheil, wir sind durchaus überzeugt, daß sie jenes Vorrecht, vor dem Forum der

[1] Ragioni del bello, §. II n. 8. (La Civiltà catt. Ser. 4. vol. 4. p. 552.)

Wissenschaft, als ausschließliches keineswegs behaupten können. Auch Thomas von Aquin sagt in der vorher angeführten Stelle nicht, das Auge und das Ohr stehe ausschließlich, sondern nur, diese zwei stehen vorzugsweise *(praecipue)* zur Schönheit in Beziehung. Und selbst der Sprachgebrauch, von welchem vorher die Rede war, ist, wie Sanders bezeugt, keineswegs so ganz allgemein in seiner Ausschließlichkeit: noch bei Hagedorn steht der Vers:

„Nichts schmeckt so schön, als das gestohl'ne Brod" [1],

und das mittelhochdeutsche zusammengesetzte Participium *schônschmeckend* ist soviel als „wohlriechend" [2].

198. In den psychologischen Thatsachen die wir zur Aufklärung dieses Punktes benutzt haben, sind nun diejenigen bereits enthalten, durch welche sich die in der vorletzten Nummer gestellte Frage größtentheils beantwortet: warum nämlich nur die optische und die acustische Angenehmheit für die schönen Künste Bedeutung habe, und von denselben nicht auch jene (sinnlichen) Genüsse verwerthet werden, deren wir durch die drei niederen Sinne fähig sind.

Diese Genüsse liegen nämlich zu nahe bei vegetativen Genüssen, und gehen zu leicht in solche über, als daß es angemessen erscheinen könnte, durch sie den ästhetischen Genuß erhöhen zu wollen. Denn während einerseits die Vorstellungen, welche durch die niederen Sinne unserem Geiste vermittelt werden, wenig Klarheit und Schärfe, überhaupt wenig zu geistiger Thätigkeit Anregendes haben, müßte anderseits das Hinzutreten einer vegetativen Lust den ästhetischen Genuß beeinträchtigen und selbst hindern, indem es die intellectuelle und die ethische Thätigkeit, deren es für den Letzteren bedarf, bedeutend verminderte.

Zu diesem kömmt aber als weiterer Grund eine Rücksicht, die fast immer entscheidend ist. Einem Maler der ein Blumenstück liefert, dürfte es immerhin erwünscht seyn mögen, dem Beschauer nicht bloß die Gestalt und die Farbe seiner Rosen bieten, sondern ihn auch zugleich den Duft derselben genießen lassen zu können; der Dichter würde den Reiz seiner Schilderung, in welcher er dem Leser etwa eine schöne Landschaft malt, sehr wirksam erhöhen, wenn er ihn auch die erfrischende Kühle des Sommermorgens und das nervenstärkende Aroma der Waldluft empfinden ließe: aber dafür fehlen nun einmal die Mittel. Und wie in diesen, so sehen sich in hundert anderen Fällen die schönen Künste außer Stande, neben dem vernünftigen Geiste und dem Auge oder dem Ohre, auch noch einen der drei anderen Sinne durch ihre Leistungen zu vergnügen. Wer

[1] Vgl. Sanders, Wörterbuch der deutschen Sprache, „Schön".
[2] Schade, Altdeutsches Wörterbuch (Halle 1866).

ihre Geschichte einigermaßen kennt, und weiß, wie sie es ohnedies schon, nach St. Augustins Wort, von Alters her verstanden haben, in ihren Werken „die verführerischen Reize zu vervielfältigen, ohne alle Rücksicht auf Gottesfurcht und Sitte", der muß überzeugt seyn, daß die Menschheit nur Grund hat, Gott dem Herrn dafür zu danken, daß er ihnen weitere Mittel, und damit die Möglichkeit noch ärgeren Mißbrauchs, gnädig versagt hat.

Sechster Abschnitt.

Einige Erklärungen des Wesens der Schönheit, welche mit der von uns gegebenen nicht übereinstimmen.

199. Als Abschluß unserer Untersuchungen über „die ästhetischen Grundbegriffe" lassen wir hier einen Abschnitt folgen, in welchem wir einige von der unsrigen verschiedene Bestimmungen des vorzüglichsten derselben, nämlich der Schönheit, soweit es angeht, kurz besprechen wollen. Eine prüfende Vergleichung mit der abweichenden Ansicht Anderer dient immer dazu, die eigene schärfer hervortreten zu lassen, und unter Umständen auch sie fester zu begründen.

Man wolle indeß an dieser Stelle nicht etwa eine erschöpfende Aufführung aller besonderen Auffassungen der Schönheit erwarten. Wir geben nicht eine Geschichte der Philosophie, auch nicht eine Geschichte der Aesthetik. Ueberdies glauben wir mit Recht der Ansicht zu seyn, daß keineswegs jede besondere Definition der Schönheit auf Berücksichtigung Anspruch hat. Nur solchen können wir diesen Anspruch zugestehen, welche offenbar auf eingehenderen Studien beruhen, oder wenigstens sich durch einen Namen empfehlen, der auf dem Gebiete der Wissenschaft von hervorragender Bedeutung ist.

Lehrbücher, sogenannte Compendien, haben ohne Zweifel ihren Werth und ihre Verdienste; aber das ist ein von ihnen, ich möchte sagen untrennbarer Nachtheil, daß in schwierigen, noch controversen Fragen der Verfasser mitunter beinahe genöthigt ist, die Verbreitung von Anschauungen zu fördern, die weder hinlänglich gegründet, noch ganz zuverlässig, möglicherweise auch geradezu unrichtig sind. Der Stoff den ein Lehrbuch der Philosophie, noch mehr, den ein Compendium der Dogmatik zu berücksichtigen hat, die Fragen über welche sie Auskunft zu geben haben, sind ja offenbar viel zu ausgedehnt und zu umfassend, als daß es dem Einzelnen möglich seyn könnte, in Rücksicht auf eine jede derselben durch ein Studium, wie es die Natur des Gegenstandes erheischen würde, sich feste,

bestimmte, gründliche Anschauungen, und ein durchaus selbständiges, zuverlässiges Urtheil zu bilden. So adoptiren denn solche Werke bei offenen Fragen irgend eine Ansicht, welche sich durch eine bedeutendere Auctorität und gewichtige Gründe zu empfehlen scheint, und zugleich mit den eigenen — nicht immer allzu klaren — Ideen am besten harmonirt. Wir tadeln das nicht: bei der Kürze des Lebens und den vielen Dingen die zu bewältigen sind, geht es ja einmal nicht anders; aber was wir mit Grund hervorzuheben glauben, das ist die verhältnißmäßig geringe Zuverlässigkeit der Aufschlüsse, welche Compendien in Fragen der bezeichneten Art zu bieten pflegen, das verhältnißmäßig geringe Ansehen, das sie deßhalb in solchen Punkten in Anspruch zu nehmen berechtigt seyn können, und der unverhältnißmäßig bedeutende Einfluß, welchen sie deßungeachtet leider auf die Anschauungen, zunächst der gebildeten Kreise, ausüben.

Sind es ja doch die „Elemente", die „Lehrbücher", aus denen weitaus die Meisten ihre ersten Kenntnisse auf dem Gebiete jeder Wissenschaft schöpfen; haben Bücher dieser Art ja doch überdies, und eben darum, vor eingehenderen und sorgfältigeren Bearbeitungen der Einzelfragen nicht nur die viel größere Verbreitung, sondern zudem auch noch das voraus, daß ihre Lehren, eben weil sie die ersten sind welche sich dem jugendlichen Geiste darstellen, auch mit vollerer Bestimmtheit aufgefaßt, und mit größerer Zähigkeit festgehalten zu werden pflegen.

Aber was soll diese Klage über eine nachtheilige Wirkung der Compendien in der Aesthetik? Nun, wir wollten zunächst uns rechtfertigen, wenn wir in diesem Abschnitte manche Ansicht über die Schönheit, die sich etwa in einem Lehrbuche findet, unerwähnt lassen; und wir wollten bei diesem Anlasse zugleich auf einen Umstand hinweisen, der an der Unklarheit der Begriffe, an der Zerfahrenheit und dem Durcheinander der Meinungen, wie auf manchem anderen Gebiete, so eben auch auf dem der Aesthetik, unseres Erachtens einen nicht zu unterschätzenden causalen Antheil hat. Jedes Lehrbuch der Philosophie fühlt sich berufen, in der allgemeinen Metaphysik eine Anzahl Gedanken über das Wesen der Schönheit und die besonderen Arten schöner Dinge zu bringen. Wie kann man aber, bei der Unzahl anderweitiger und viel wesentlicherer Fragen, deren gediegene Lösung das Buch enthalten muß, dem Verfasser zumuthen, daß er für einen Punkt von so untergeordneter Bedeutung, wie es für die Elemente der Metaphysik der Begriff der Schönheit ist, jenes bedeutende Maaß von Zeit und geistiger Kraft verwende, ohne welches es ihm doch anderseits wieder unmöglich ist, gerade dieses schwierige Thema mit voller Gründlichkeit und Sicherheit zu behandeln?

200. Die Erklärungen welche wir hiernach in dem Folgenden besprechen wollen, fassen wir in drei Klassen zusammen. Der von uns vertretenen Auffassung der Schönheit gemäß ist nämlich, wie der Leser

weiß, der Genuß dessen Grund sie bildet, wesentlich Genuß aus eigentlicher Liebe. Dieser Bestimmung gegenüber rechnen wir in die erste Klasse diejenigen, nach welchen der auf die Schönheit sich gründende Genuß als vegetativer, in die zweite diejenigen, nach welchen derselbe als intellectualer und sinnlicher, oder als bloß intellectualer Genuß erscheint. In einem dritten Kapitel sollen dann noch einige Definitionen zur Sprache kommen, welche die Art des Genusses um den es sich handelt, einfach unbestimmt lassen.

Erstes Kapitel.

Sensualistische Erklärungen der Schönheit.

Die Schönheit nach Addison und Burke; des Letzteren Erklärung der Erhabenheit; Home. Baumgarten: sein Verhältniß zur Wissenschaft der schönen Künste, und seine Lehre von der Schönheit; Meier. Die vollere Entwicklung der Lehre Baumgartens bei Lemcke. Originelle Gedanken von Berg, im Sinne des Darwinismus. Das hohe Alter der sensualistischen Auffassung; Theodor „der Atheist", aus der Schule des Aristipp. Wie die gesunde Philosophie von jeher diese Auffassung verläugnete: Plato, Aristoteles, Themistius.

201. Wie überhaupt der Sensismus in der Philosophie, so scheint auch die sensualistische Auffassung des Wesens der Schönheit, insofern wir nur die neuere Zeit berücksichtigen, in England ihren Ursprung zu haben. Addison sprach schon 1711 in der Zeitschrift „Spectator" sich dahin aus, die Einrichtung seiner Natur, vermöge deren die Schönheit den Menschen anzieht, habe ihren Zweck einzig darin, daß die Verbindung der Geschlechter dadurch gefördert werde 254).

Eingehender entwickelte diese Anschauung der englische Staatsmann Edmund Burke in seinem Werke „Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Erhabenen und Schönen" [1]. „Wir müssen den Schluß ziehen," lehrt Burke, „daß die Schönheit, wenigstens in den meisten Fällen, eine besondere Eigenschaft der Körper sey, die auf mechanische Weise, vermittelst der Sinne, auf die Seele wirkt" [2]. Ihre Wirkung besteht nämlich darin, daß sie „die festen Theile unseres körperlichen Baues nachlassen macht, die Fibern unserer Organe erschlaffen läßt, sie erweicht und abspannt, sie in eine leichte, spielende, aber nicht

[1] Deutsch, „nach der fünften englischen Ausgabe", Riga 1773. Ich citire nach dieser Uebersetzung. Die erste englische Auflage ist vom J. 1757.

[2] Untersuchungen, III. Theil, Abschnitt 12, S. 183 f.

abmattende Thätigkeit versetzt“ [1]. Zunächst ist hiernach offenbar, daß Burke in der Schönheit nicht eine übersinnliche, sondern eine sinnlich wahrnehmbare Beschaffenheit der Dinge sieht, und zwar eine solche, vermöge deren diese uns eine Ursache sinnlichen, vielleicht auch vegetativen Genusses werden. Hören wir weiter.

„Unter Schönheit“, definirt Burke an einer früheren Stelle seines Buches, „verstehe ich diejenige Eigenschaft oder Eigenschaften eines Körpers, durch welche er *Liebe*, oder ein dieser ähnliches Gefühl erregt“ [2]. Aber es gibt verschiedene Arten der Liebe: von welcher derselben redet Burke? Zunächst und vorzugsweise von jenem „Gefühle, welches auf die Fortpflanzung gerichtet, und an und für sich nichts ist als Instinct. Indeß der Mensch verbindet mit dem Instinct, der auf das ganze Geschlecht geht, die Vorstellung gewisser geselliger Eigenschaften, welche den Instinct erhöhen, und ihn auf einen besonderen Gegenstand richten. Und da der Mensch nicht, wie die Thiere, zu einer unstäten Liebe bestimmt ist, so muß er nothwendig etwas haben, wonach er ein Individuum dem anderen vorziehen, und eine Wahl anstellen könne. Dies mußte irgend eine *sinnliche* Eigenschaft seyn, weil keine andere so schnell, so kräftig und so sicher ihre Wirkung hervorbringt. Der Gegenstand nun dieses gemischten Gefühls, das wir *Liebe* nennen, ist *die Schönheit* des anderen Geschlechts. Der Mann hat einen Trieb gegen das Geschlecht überhaupt, weil es das Geschlecht ist, und vermöge eines allgemeinen Gesetzes der sensitiven Natur; aber seine Neigung zu besonderen Personen wird nur durch die Schönheit gefesselt“ [3].

Diese Entwickelung läßt an Klarheit, — insofern es sich um die Auffassung der Schönheit handelt, — nichts zu wünschen übrig. Die Schönheit ist nach Burke der Grund und Gegenstand sinnlichen, genauer *vegetativen* Genusses; und etwas Anderes *kann* sie gar nicht seyn; denn sie ist ja, wie wir vorher von ihm vernommen haben, eine sinnliche Eigenschaft der *Körper*, oder vielmehr der Leiber. Die Sache ändert sich dadurch in keiner Weise, daß Burke an einer anderen Stelle bemerkt: „Ich unterscheide Liebe, d. h. das Vergnügen welches der Seele das Anschauen des Schönen in jeder Gattung macht, von Begierde oder sinnlicher Lust, dem heftigen Bestreben der Seele, das zu besitzen, was ihr nicht als schön, sondern aus ganz anderen Ursachen gefällt“ [4]. „Begierde“, und „Vergnügen“ oder „Wohlgefallen“, sind freilich in psychologischer

[1] Untersuchungen, IV. Theil, Abschnitt 19—25, S. 251 ff. Vgl. Solger, „Erwin“ 1. S. 26.

[2] Untersuchungen, III. 1. S. 142. vgl. I. 18. S. 75. IV. 25. S. 272.

[3] Untersuchungen, I. 10. S. 57. 58. vgl. 18. S. 75.

[4] Untersuchungen, III. 1. S. 142.

Rücksicht verschiedenartige Thätigkeiten; aber Burke hat ja als den Gegenstand des „Vergnügens am Schönen" und der „Liebe" welche durch die Schönheit erregt werde, mit ausdrücklichen Worten genau dasjenige bezeichnet, was gleichfalls den Gegenstand der „Begierde" zu bilden pflegt [1].

202. Die Erklärung welche der englische Staatsmann in demselben Buche von dem Wesen der Erhabenheit gibt, ist zu originell, als daß wir nicht im Vorbeigehen auch ihrer erwähnen sollten; sie beweist überdies, daß wir seine Erklärung der Schönheit keineswegs mißverstanden haben. Wie die Schönheit dem Triebe „der Geselligkeit", so soll die Erhabenheit dem Triebe der Selbsterhaltung entsprechen. „Alle Gefühle welche die Selbsterhaltung betreffen, stehen zu Schmerz oder Gefahr in Beziehung. Diese Gefühle sind schlechthin widerwärtig, wenn ihre Ursachen unmittelbar auf uns wirken; sie sind hingegen angenehm, wenn wir die Vorstellung haben von Schmerz und Gefahr, ohne selbst in dem Zustande des Schmerzes zu seyn. Alles, was ein angenehmes Gefühl dieser Art erregt: das heißt, Alles was in irgend einer Weise geeignet ist, die Vorstellungen von Furcht oder Gefahr zu erregen, mithin Alles was auf irgend eine Weise schrecklich ist, oder mit schrecklichen Gegenständen verwandt, oder was auf eine dem Schrecken ähnliche Art auf die Seele wirkt: Alles dieses ist erhaben, oder die Quelle des Erhabenen" [2].

Aber wie geht es zu, daß die Vorstellungen solcher Gegenstände uns Genuß bringen? Burke unterläßt keineswegs, uns das Räthsel zu lösen. „Sowie es für die gröberen Muskeln unseres Organismus einer angemessenen Uebung und Anstrengung bedarf, wenn ihre Festigkeit und Kraft nicht erschlaffen soll: ebenso müssen auch die feineren Theile und die zarteren inneren Organe unseres Leibes, durch welche die Einbildungskraft und wahrscheinlich auch der Verstand [3] wirksam ist, bis auf einen gewissen Grad erschüttert und in Bewegung gesetzt werden, wenn sie in der gehörigen Verfassung bleiben sollen. Sowie nun aber die gröberen Theile unseres Leibes durch gewöhnliche Arbeit geübt werden, so bildet eine gewisse Art von Schrecken die Uebung für die feineren Theile. Wenn nämlich der Schmerz oder der Schrecken so gemäßigt ist, daß er nicht wirklich oder unmittelbar schädlich wird; wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, und der Schrecken nicht zu dem thatsächlichen Untergange der Person in Beziehung steht: alsdann sind diese Erschütterungen, *da sie die feineren oder gröberen Gefäße von gefährlichen und lästigen Verstopfungen reinigen*, im Stande, angenehme Empfindungen zu erregen: nicht Lust

[1] Vgl. Solger, „Erwin" 1. S. 21 ff. 42. 48.

[2] Burke, Untersuchungen, I. 18. u. 7. S. 74. 52.

[3] Burke ist eben Sensist.

sondern eine Art von wohlthuendem Schauer, eine gewisse Ruhe die mit Schrecken vermischt ist“ [1]. Die beste Kritik dieser genialen Erfindung hat A. W. Schlegel gegeben: „Da müßte man das Erhabene in der Apotheke kaufen.“

203. Kommen wir nach dieser Digression auf die Schönheit zurück. Heinrich Home führt die Analyse derselben weniger klar und einheitlich durch, als Burke; im Wesentlichen läuft seine Auffassung indeß auf dasselbe hinaus.

„Die Schönheit ist ausschließlich eine Eigenschaft sichtbarer, d. h. durch das Auge wahrnehmbarer Gegenstände.“ Die vorzüglichste Wirkung der Schönheit sind „die Verbindungen zwischen Personen im gesellschaftlichen Leben; und in Rücksicht auf diese hat die Schönheit, als äußerliche, mehr in die Augen fallende Eigenschaft, allgemeineren Einfluß, als die Vorzüge des Geistes und des Herzens.“ Uebrigens „darf die Liebe, welche aus dem Gefühle der Schönheit entspringt, nicht zu stark werden, und der Trieb nach Befriedigung über die Neigung für den geliebten Gegenstand nicht die Oberhand gewinnen: sonst“ — nun, sonst „hört die Liebe auf, ein sanftes, angenehmes Gefühl zu seyn; sie wird schmerzhaft, wie der Hunger und Durst, und gewährt kein Vergnügen, außer im Augenblicke des Genusses“ [2]. Das ist immerhin verständlich genug.

204. Wir bedauern es aufrichtig, daß wir in diesem Kapitel auch Alexander Gottlieb Baumgarten und seine Lehre von dem Wesen der Schönheit aufzuführen genöthigt sind. Baumgarten gilt als der Begründer der Aesthetik. Offenbar kann dies nicht so gemeint seyn, als ob er der Erste wäre, der die Schönheit und die schönen Künste zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht hätte; es ist ja bekannt genug, daß Solches bereits durch Plato und Aristoteles geschah, und sicher mit glänzenderem Erfolge als der ist, dessen die Wissenschaft des achtzehnten Jahrhunderts sich zu rühmen hat. Baumgartens Verdienst, sagt Ritter, muß darauf beschränkt werden, daß er es nicht bei einer vereinzelten Untersuchung über das Schöne bewenden ließ, sondern die Aesthetik als ein besonderes eigenes Glied in das System der philosophischen Wissenschaften einzufügen suchte; dieser sein Gedanke hat unter Begünstigung der Umstände gezündet, und ist zu einem Keime für weitere Untersuchungen geworden [3]. Die That durch welche Baumgarten der Wissenschaft der schönen Künste diesen Dienst leistete, ist die Veröffentlichung

[1] Untersuchungen, IV. 6 u. 7. S. 221—223.

[2] Home, Bd. 1. Kap. 3. S. 257. 272. 273. (Citirt 266.)

[3] Vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie (Hamburg 1853), Theil 12. Buch 10. Kap. 1. S. 551 f.

seines unvollendet gebliebenen Werkes *Aesthetica* und *Aestheticorum pars altera*, welches er zu Frankfurt an der Oder, 1750 bis 1758, erscheinen ließ.

Schon der Name welchen Baumgarten für die in dieser Weise als selbständig eingeführte Wissenschaft wählte, läßt vermuthen, wie er das Wesen der Schönheit auffaßte: „Aesthetik" ist der Etymologie nach soviel als „die Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung" [1]. In der That wird dieser Vermuthung entsprechend von ihm definirt: „Die Aesthetik, die Theorie der freien Künste, ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntniß" 255). Denn, werden wir weiter belehrt, „die Schönheit eines Dinges ist die sinnlich wahrnehmbare Vollkommenheit desselben" 256). Die Vollkommenheit körperlicher Dinge, insofern dieselbe durch das niedere Erkenntnißvermögen erfaßt wird, ist nun aber bekanntlich nichts Anderes, als jene ihre Beschaffenheit, vermöge deren sie der Natur und den Gesetzen des sinnlichen Strebens entsprechen. Mit anderen Worten: nach Baumgarten sind die Dinge schön, insofern sie sinnlich und vegetativ angenehm sind; und die Schönheit eines Dinges ist die Summe jener Eigenschaften desselben, vermöge deren es sinnlichen und vegetativen Genuß bringen kann.

Als Zeugniß für die volle Richtigkeit dieser Folgerung lassen wir hier eine Stelle aus der Metaphysik von G. Friedrich Meier folgen, einem Philosophen jener Zeit, der Baumgartens Ansichten namentlich in seinen „Anfangsgründen aller schönen Wissenschaften" mit vollster Treue adoptirt und entwickelt hat. „Eine Vollkommenheit," sagt Meier, „insofern sie sinnlich erkannt wird, heißt eine Schönheit; und eine Unvollkommenheit, insofern sie auf eben die Art erkannt wird, heißt eine Häßlichkeit. Jedermann gibt zu, daß das wahre Schöne was gutes und vollkommenes sey, und das wahre Häßliche was böses und unvollkommenes sey. Allein man nennt eine Vollkommenheit nicht eher schön, bis man sie nicht sinnlich sich vorstellt, und eine verworrene innerliche Empfindung davon hat. Daher sagt man: der Wein schmeckt schön, eine Blume riecht schön, eine Musik klingt schön, ein Gesicht sieht schön aus. Und ebenso nennt man eine Unvollkommenheit nicht eher häßlich, bis man sie nicht sinnlich sich vorstellt, und eine verworrene innerliche Empfindung davon hat. Daher sagt man: eine Speise schmeckt garstig oder häßlich, ein häßlicher Geruch, ein häßliches Gesicht" [3].

Bei solchen Voraussetzungen bleibt der Wissenschaft der schönen Künste einfach nichts übrig, als sich den Anschauungen der drei englischen Gelehrten anzuschließen, welche wir in den vorhergehenden Nummern

[1] Αἴσθησις die sinnliche Wahrnehmung; αἰσθητικός was sich auf dieselbe bezieht, sich damit beschäftigt.

[2] G. F. Meier, Metaphysik (Halle 1765) §. 659.

kennen gelernt haben. Lehrt ja auch Edmund Burke, ganz wie der zuletzt erwähnte Metaphysiker: „Wir können das Süße ‚die Schönheit für den Geschmack' nennen" [1]. Freilich war es auch im Grunde nichts Anderes, als der englische Sensualismus, aus welchem Baumgartens Lehre von der Schönheit hervorging; Christian Wolff hatte denselben, wenn auch mit einigen Aenderungen, kurz vorher auf deutschen Boden verpflanzt, und der Verfasser der ersten Aesthetik war Wolffs Schüler.

205. Wer deßungeachtet etwa noch zweifeln sollte, ob Baumgartens Lehre in der That zu der Schönheitstheorie der englischen Sensualisten führen muß, der könnte sich durch einen Blick in eine Leistung unserer Tage davon überzeugen. Carl Lemcke definirt in seiner „Populären Aesthetik" diese Wissenschaft ganz mit den Worten Baumgartens: Aesthetik, sagt er, sey „die Lehre von den sinnlichen Wahrnehmungen und Empfindungen; der Lehre vom Schönen aber sei dieser Name darum eigenthümlich, weil das Schöne das Ziel der ganzen sinnlichen Erkenntniß bilde" [2]. In voller Uebereinstimmung mit diesen Angaben wird dann später das Wesen der Schönheit, insofern anders der Satz als eine Definition betrachtet werden kann, folgendermaßen bestimmt:

„Das Schöne ist eine Form der Erscheinung. . . Schön ist die Form der Erscheinung, die den uns angebornen Gesetzen unsers Empfindungslebens entspricht" [3].

Da kann freilich noch die Frage entstehen, was denn mit dem Worte „Empfindungsleben" bezeichnet wird. Das gibt der Verfasser nicht an; aus Allem indeß, namentlich aus dem was er im ersten, zweiten und vierten Abschnitte des ersten Theiles sagt, geht hervor, daß sein „Empfindungsleben" im Allgemeinen nichts Anderes ist, als die Gesammtheit der Erscheinungen, deren Träger das sogenannte Gefühlsvermögen der neueren Psychologie bildet, also die Gesammtheit jener Vorgänge unseres inneren Lebens, welche man mit dem Namen Lust oder Unlust, Vergnügen oder Mißvergnügen bezeichnet. Zu diesem Schlusse gelangt man, wenn man Lemcke's Aeußerungen sehr gelinde interpretirt. Nun unterscheidet aber die neuere Psychologie eine dreifache Art von Empfindungen der Lust oder Unlust: Empfindungen sinnlichen Vergnügens, sinnlich-geistigen und rein geistigen. Die „uns angebornen Gesetze", welche diesen verschiedenartigen Empfindungen von Lust und Unlust zu Grunde liegen,

[1] Burke, IV. 22. S. 261. (Citirt 283.)

[2] Lemcke, Populäre Aesthetik (1. Aufl.) S. 3. 4. 11. 12. — Ob auch der zweite Gedanke Lemcke's dem Werke Baumgartens entnommen ist, kann ich nicht entscheiden; bezüglich des ersten vgl. S. 287.

[3] Lemcke, a. a. O. S. 40.

sind gleichsfalls verschieden, so sehr, daß ein und dasselbe Object zugleich der Gegenstand geistigen Vergnügens und sinnlicher Unlust seyn kann, und umgekehrt. Welchen Gesetzen also muß das Ding entsprechen, damit es, nach Lemcke's Erklärung, schön sey? Diese Frage bleibt ungelöst. Sie läßt sich indeß mit Sicherheit beantworten, aus Stellen wie die folgenden:

„Das 5. Jahrhundert und der Anfang des 4. Jahrhunderts vor Christi Geburt ist die Blütezeit des hellenischen Volkes — eine Blütezeit wie sie nicht wieder erlebt worden. . . Jene Zeit ist das Kapital gewesen, von dessen Zinsen wir zum großen Theile bis auf den heutigen Tag leben". . . Aber die Blumen wurden welk: „Im ethischen Leben zeigt sich der Verfall zuerst. Das ästhetische Leben überwucherte es mit seinen sinnlichen Trieben. Sinnlichkeit erstickte die Sittlichkeit. Alles dachte nur an Genuß, an ästhetisches Vergnügen"[1].

Und als später auch in Rom wieder „das ästhetische Leben, der Genuß", das ethische Leben überwuchert hatte,

„da kamen die Jünger eines gekreuzigten Nazareners[2] und predigten das Evangelium. Thut Buße und glaubet! war ihre Lehre. Der Glaube, das ethische Princip, begann mit dem Christenthum seinen gewaltigen Kampf gegen die ästhetische Empfindung, gegen die Welt des Schönen und den sinnlichen Genuß und gegen das Erkennen, das durch die Schärfe des Verstandes die Wahrheit zu finden sucht. Das Schöne ward vernachlässigt, verachtet oder in den Glauben hineingezogen und der Gottheit vindicirt[3]; die Wahrheit ward dem Glauben unterjocht, der über die Begriffe des Verstandes hinübergespannt war und in einem Wunder sich zusammenfaßte, das jenseits aller Erfahrung lag"[4].

Solche Stellen, sagen wir, und es gibt deren eine Menge in dem „populären" Buche, nöthigen uns, die vorhin angeführte Erklärung Lemcke's in bestimmterer Form etwa so auszudrücken: „Schön ist die Form der Erscheinung, welche den uns angebornen Gesetzen des sinnlichen

[1] Lemcke, S. 13.

[2] welcher dereinst selber kommen wird „in den Wolken des Himmels, zur Rechten der Kraft Gottes sitzend, Gericht zu halten über Lebende und Todte", auch über jene, welche in ihm nichts weiter sehen wollten als „einen gekreuzigten Nazarener". — Die englischen Sensualisten sind weit entfernt, jemals in solcher Weise den Anstand zu verletzen, wie Lemcke es hier thut.

[3] Als ob die Socratische Wissenschaft, in der „Blütezeit des hellenischen Volkes", das minder gethan hätte.

[4] Lemcke, S. 17. Man sieht namentlich aus den letzten Worten, daß der Verfasser der „populären Aesthetik" schlecht unterrichtet ist; denn wir können doch nicht annehmen, er rede mit Absicht die Unwahrheit.

Triebes entspricht"; kürzer, „schön ist das sinnlich Angenehme". Eigentlich sollten wir Schlimmeres folgern. Denn nach den angeführten Stellen „kämpft das ästhetische Leben gegen das ethische", — sind die Ausdrücke „Sinnlichkeit welche die Sittlichkeit erstickt", „Genuß", „ästhetisches Vergnügen" gleichbedeutend, — besteht ein wesentlicher innerer Gegensatz zwischen der Lehre „des gekreuzigten Nazareners" auf der einen, und der „ästhetischen Empfindung, der Welt des Schönen und dem sinnlichen Genuß" auf der anderen Seite. Nun wird aber die Sittlichkeit nur von der ungeordneten Sinnlichkeit erstickt; und das Christenthum hat auf der Erde nichts bekämpft, als die angeborne Verderbtheit der menschlichen Natur, die böse Lust und das Gesetz der Sünde. Also „was die böse Lust befriedigt", das wäre eigentlich nach Lemcke „schön" zu nennen[1]. *Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum.*

206. Niemand hat mehr Grund, den bisher genannten Gelehrten ihre Bemühungen Dank zu wissen, als der Materialismus. Jede philosophische Schule welche in dem Menschen noch eine mit Vernunft begabte unsterbliche Seele anerkennt, muß sich bei consequentem Ausbau einer Aesthetik auf dem Grunde von Auffassungen wie die besprochenen zuletzt in unlösbare Widersprüche verwickeln; für den Materialismus dagegen ist die sensualistische Bestimmung des Wesens der Schönheit, mit Allem was daran hängt, genau das, was er als Grundlage für eine Aesthetik braucht.

Dem ersten Aesthetiker des Darwinismus freilich scheint auch diese Grundlage noch nicht zu genügen. Einige seiner Gedanken haben wir früher schon kennen gelernt. Nach Bergs Ueberzeugung haben „insbesondere die Lehren Darwins ein helles Licht auf die Entstehung der Schönheit geworfen", so daß wir jetzt mit Grund hoffen dürfen, „vermittelst der von Darwin gewonnenen Ergebnisse" endlich „zu einer wissenschaftlichen Theorie des Schönen zu gelangen"[1]. Mehrere bedeutende Elemente dieser „Theorie" sind bereits fertig. Berg belehrt uns z. B., wo er von der Musik handelt, durch die Töne der Stimme würden „vor allen Dingen die Geschlechter in den Stand gesetzt, sich besser aufzufinden"; so seyen denn „musicalische Töne und Rhythmen von unseren halbmenschlichen Urerzeugern während der Zeit der Brautwerbung gebraucht worden; wie nun diese musicalische Bewerbung viele Generationen hindurch instinctiv geübt worden, so habe sich das Singen und Hören musicalischer Töne mit jenen theils sanften, theils heftigen,

[1] Diese Folgerung wird durch andere Stellen desselben Buches nur bestätigt. Vgl. unten N. 398

[2] H. Berg, Die Lust an der Musik (Berlin 1879) S. V. VI.

aber durch die Liebessehnsucht immer lustvollen Gefühlen verbunden. Bei den gemeinsamen Ureltern der Menschen und einiger Affenarten sey" übrigens „der Gesang der Frauen erst in späterer Zeit, als der der Männer, aufgekommen, um als Lockmittel bei der Werbung zu dienen". Und „genau genommen müsse man z. B. auch Grillen und Frösche zu den musicalischen Geschöpfen rechnen, weil sie bei ihren Concerten dieselben Lustempfindungen haben, *wie wir bei der Musik*" [1].

In Rücksicht auf „die Lust an den Farben" erfahren wir von ihm, „unsere anthropoiden (halbmenschlichen) Vorfahren hätten sich ausschließlich oder doch hauptsächlich von verschiedenen Baumfrüchten genährt. Da nun diese in der Farbe immer lebhaft mit dem Laube und dem Himmel contrastiren, so seyen unseren in den Tropenwäldern hausenden Ahnen jene bunten Stellen, die sich hell und dunkelroth, gelb, orangefarben, braun, violett u. s. w. bis zu schwarz, vom grünen Blattwerk und blauen oder grauen Himmel abhoben, immer angenehme Erscheinungen gewesen. Diese instinctive Vorliebe für buntgefärbte Dinge welche mit der Umgebung contrastiren, habe sich dem menschlichen Geiste tief eingeprägt, sich durch jene Perioden hindurch vererbt in denen der Mensch auf die Früchte-Nahrung weniger oder nicht angewiesen war, und komme heutzutage auch dann zum Vorschein, wenn es sich nicht gerade um eßbare Dinge handle" [2].

Endlich weiß Berg uns auch noch „die Lust an der körperlichen Schönheit" zu erklären, — freilich nur, indem er Addisons und Burke's Gedanken wiederholt. „Jene Lust findet ihren Ursprung, gerade wie die Musik *(sic)*, nur noch unmittelbarer, vorzugsweise in der Liebe. Schöne Personen des einen Geschlechts erwecken bei dem anderen ein lustvolles Gefühl, welches sich bald in Begehren verwandelt, und nichts Anderes ist, als eine schwache Vorempfindung der Liebeslust. Die Verbindung dieses Gefühls mit dem Typus der Schönheit prägt sich dem Geiste so tief ein, daß es sogar, wenn auch in sehr abgeschwächtem Maaße und ohne Einnerung an das geschlechtliche Element, in uns entsteht, wenn wir hübsche Kinder, oder Personen des eigenen Geschlechtes sehen" [3].

Sicher ist unter den Lesern dieses Buches nicht Einer so beschränkt, um nicht das wahrhaft seltene Maaß wissenschaftlichen Scharfblickes und historischer Erudition zu bewundern, welches die Aesthetik des Darwinismus in diesen geistreichen Aufschlüssen bewährt. Um so mehr muß man bedauern, daß das „durch die Lehre Darwins" nach Bergs Zeugniß „auf die Entstehung der Schönheit gefallene helle Licht" so schnell wieder verlöschen mußte. Denn es ist ja schon manches Jahr vergangen, seit Albert

[1] Berg, a. a. O. S. 18. 12. 20. [2] Berg, a. a. O. S. 51.
[3] Berg, a. a. O. S. 56.

Wigand den freilich nicht allzu schwer herzustellenden Beweis geliefert hat, daß Darwins ganze Lehre von „der Schönheit, oder der geschlechtlichen Zuchtwahl, als dem entscheidenden Momente im Kampfe ums Daseyn", daß, sagen wir, dieses Princip der neuesten Aesthetik „an einem Nagel hängt, der in der Luft befestigt ist" [1].

207. Das Bedürfniß, die bisher aufgeführten Behauptungen bezüglich der Schönheit an dieser Stelle noch widerlegt zu sehen, wird sich wohl niemanden fühlbar machen. Beachtenswerth ist übrigens, daß dieselben auch nicht einmal den an sich zweifelhaften Vorzug der Neuheit haben. Sahen wir den Aesthetiker des Darwinismus in Rücksicht auf die „Lust an der körperlichen Schönheit" die Lehre der englischen Sensualisten wiederholen, so sprachen diese ihrerseits nichts wesentlich Anderes aus, als was vor mehr als 2000 Jahren bereits Theodor „der Atheist", ein Vertreter der von Aristipp gegründeten cyrenäischen Schule, gelehrt hatte. Denn auch dieser „Atheist" sah die ganze Bedeutung der Schönheit darin, daß sie das Individuum geeignet mache, für den fleischlichen Genuß zu dienen [2]. Die cyrenäische Schule bekannte sich zu dem Grundsatze: „Die Tugend besteht in der harmonischen Befriedigung aller Neigungen, und in dem möglichst dauerhaften Genusse des Vergnügens" [3]; dieser Moral des Hedonismus konnte eine andere Auffassung der Schönheit als die angegebene, freilich nicht entsprechen. Uebrigens hörten wir ja schon den grundgelehrten Mann aus Elis im „großen Hippias" dem Socrates auf seine Frage nach dem Wesen der Schönheit mit philosophischer Zuversicht die Antwort geben, „eine schöne Jungfrau sey eine Schönheit".

Daß die bessere griechische Philosophie ganz anders dachte, wissen wir bereits. Plato und Aristoteles betrachteten die ὡραιότης, den sinnlichen Reiz der jugendlich blühenden Gestalt, und das κάλλος, die Schönheit der äußeren Erscheinung, als zwei ganz verschiedene Dinge, die auch in der Wirklichkeit sehr oft von einander getrennt seyen. Das ergibt sich ganz offenbar aus Stellen wie diese, in welcher Aristoteles einen Gedanken des Plato wiederholt: die Verse der Dichter nämlich „glichen blühenden Gesichtern ohne Schönheit" [4]; man kenne beide nicht wieder, die einen, wenn sie mit den Jahren welk geworden, und die anderen, wenn man die Wörter umstelle [5].

[1] Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cüviers (Braunschweig 1874), Bd. 1. S. 150—186.

[2] Diog. Laert. de vitis dogm. et apophthegm. claror. Philosophor. l. 2. c. 8. n. 99. 100. (ed. Hübner. vol. 1. pag. 160.)

[3] Vgl. Buhle, Geschichte der neueren Philosophie, Einleitung. (Bd. 1. S. 105 ff.)

[4] ὅτι ἔοικε τοῖς ἄνευ κάλλους ὡραίοις.

[5] Arist. Rhet. 3. c. 4. n. 3.

Eben diese einzig richtige Auffassung, um mit einem ansprechenderen Gedanken unsere wenig erquickende Aufführung von Träumen des Sensualismus zu beschließen, dieselbe Auffassung, sage ich, spricht sich auch in einer Stelle der Rede des Themistius „Von der Freundschaft" aus[1]. Gegen das Ende derselben erzählt nämlich Themistius die bekannte Allegorie des Prodicus, von Hercules „am Scheidewege". Nachdem der Held sich für die Tugend entschieden und sich ihr geweiht, läßt ihn diese durch die Weisheit auf zwei Bergesgipfel geleiten, deren einen die Freundschaft, den anderen die Falschheit inne hat. Auf jenem zeigen sich ihm drei Gestalten: die Wahrheit[2], das Wohlwollen und die Liebe. Die erste von diesen drei wird von Themistius eingehender beschrieben. Hoch auf dem Gipfel des Berges sieht Hercules, auf diamantenem Sitze, von Licht umflossen eine Jungfrau thronen: das ist die Wahrheit, „die Tochter des Zeus. Sie war von einnehmendem Aeußeren: nicht reizend wie ein blühendes Mädchen, sondern voll jener edlen wahren Schönheit 257), wie die Bilder der alten Kunst, bei denen, wer sie schätzen will, der Muße bedarf und eines geübten Auges"[3].

Zweites Kapitel.

Erklärungen welche die Schönheit als Gegenstand intellectualen und sinnlichen, oder bloß intellectualen Genusses auffassen.

208. Vielleicht ist es dem Leser nicht entgangen, daß wir wiederholt wo wir Aeußerungen des heiligen Thomas über das Wesen der Schönheit anführten, uns nicht damit begnügten, dieselben bloß hinzustellen, sondern darauf bedacht waren, ihren Sinn mit Sorgfalt genau zu bestimmen, und unsere Auslegung entsprechend zu begründen. Es waren vorzugsweise die Auffassungen der Schönheit welche wir in diesem Kapitel besprechen wollen, und das Ansehen ihrer Vertreter, was uns zu dem bezeichneten Verfahren veranlaßte. Die vorzüglichsten der Letzteren, Toletus, der heilige Franz von Sales, Pallavicini, Taparelli, sowie auch einige andere Gelehrte die wir später nennen werden, glauben ihre Lehre dem heiligen Thomas zu entnehmen, und stellen sie ausdrücklich als solche hin.

[1] Themistius „Euphrades" gehört dem vierten Jahrhundert nach Christus an. Zwanzig seiner Reden wurden von Petavius übersetzt und herausgegeben; Harduin fügte denselben dreizehn weitere hinzu.

[2] Nicht die metaphysische Wahrheit ist hier personificirt, sondern der ethische Vorzug dieses Namens, die Wahrhaftigkeit oder Geradheit, der Gegensatz der Falschheit.

[3] Themist. orat. 22. al. 3.

Waren wir der Ueberzeugung, daß in der That die von uns gegebene Auffassung der Schönheit keine andere sey als die des Kirchenlehrers von Aquin, dann konnten wir es jenen Meistern gegenüber nicht bei einer bloßen Aufführung seiner Aeußerungen bewenden lassen; vielmehr war eine gründliche Untersuchung derselben um so unerläßlicher, als wir die Ansicht nicht zurückzuweisen vermögen, die Erwähnten würden die von ihnen vorgetragene Lehre schwerlich bei Thomas von Aquin gefunden haben, wenn sie sich veranlaßt gesehen hätten, seine Gedanken eingehender zu erwägen und tiefer in dieselben einzudringen. Aber hören wir vorerst die bedeutenderen von ihnen selber.

§. 1.

Der Begriff der Schönheit nach Toletus und Franz von Sales. Pallavicini, Rogacci, Baldinotti, Blair. Taparelli.

209. In seiner „Erklärung" der Summa des heiligen Thomas schreibt der Cardinal Toletus († 1596) also. „Allgemein genommen, besteht die Schönheit eines Dinges immer in einer gewissen Ordnung seiner Vorzüge, in einem gewissen Verhältnisse derselben zu einander. Die Schönheit ist darum den Dingen eigen in ihrer Beziehung zum höheren Erkenntnißvermögen: denn dieses Letztere ist es, welchem die Ordnung Genuß gewährt, wie dem Strebevermögen die Gutheit" 258).

Dem genannten Cardinal am nächsten, chronologisch sowohl als seiner Lehre nach, steht der Kirchenlehrer von Genf. Franz von Sales hat seine Ansicht über das Wesen der Schönheit im Anfange des ersten Buches seiner „Abhandlung über die Liebe zu Gott" ausgesprochen, freilich nur wie im Vorbeigehen und ohne sie zu begründen, aber wie er glaubt, im Anschluß an Thomas von Aquin. „Die Gutheit ist dasjenige (an einem Dinge), was dem Strebevermögen, dem Willen gefällt, die Schönheit dasjenige, was dem höheren Erkenntnißvermögen gefällt; oder anders: gut ist ein Ding, insofern es als der natürliche Gegenstand eines unserer Vermögen uns Genuß gewährt; schön ist es, insofern seine Erkenntniß uns Genuß gewährt" 259). Die Vorrede der „Abhandlung" ist datirt vom 29. Juni 1616.

210. Betrachten die zwei Genannten den kalleologischen Genuß ausschließlich als intellectualen, so finden die zwei zunächst folgenden Gelehrten Schönheit in den Dingen, insofern diese uns entweder sinnlichen oder intellectualen Genuß gewähren.

Nach Pallavicini's († 1667) Ansicht ist nämlich „die Schönheit nur eine besondere Art der Gutheit, welche, wo sie erkannt wird, vermöge ihrer Vorzüglichkeit entweder dem Auge oder dem höheren Erkenntnißvermögen Genuß gewährt" 260). Pallavicini verweist, wo er diese Bestimmung aufstellt, auf einen an einer früheren Stelle seines Buches ent-

wickelten Gedanken, welcher nicht nur den Sinn derselben näher bestimmt, sondern ihn zugleich begründen soll. Wir werden diesen Gedanken später anführen, wenn wir die Lehre um die es sich handelt, beurtheilen (s. unten N. 214. S. 299 f.).

Dem Wesentlichen nach in Uebereinstimmung mit Pallavicini stellt der Verfasser des Werkes „Das Eine Nothwendige", Benedict Rogacci († 1719), folgende Definition auf: „Man kann die Schönheit bestimmen als eine Beschaffenheit, vermöge deren der Gegenstand dem sie eigen ist, für die erkennenden Vermögen angenehm und genußbringend wird" 261).

Zu der gleichen Auffassung der Schönheit bekennen sich auch, wie es scheint, Hugo Blair und Baldinotti[1]; ihre Gedanken kommen uns indeß zu wenig bedeutend vor, als daß wir es für nöthig halten könnten, dieselben hier anzuführen.

211. Dafür mag hier ein etwas größeres Stück folgen aus einer Abhandlung eines hervorragenden Gelehrten der jüngsten Vergangenheit, in welcher uns wieder eine von den zwei vorigen etwas verschiedene Auffassung der Schönheit entgegentritt. Wir meinen die Schrift, „Das Wesen der Schönheit nach den Principien des heiligen Thomas", welche Taparelli, während der Zeit vom December 1859 bis zum September des folgenden Jahres, in der „Civiltà cattolica" veröffentlichte, und dann auch in besonderem Abdruck herausgab[2].

Taparelli geht von der vorläufigen Erklärung aus, der auch wir früher (30. S. 49) begegnet sind: „Schön ist dasjenige, welches anzuschauen Genuß bringt;" das heißt, nach seiner Auslegung, in dessen Anschauung die erkennende Kraft Befriedigung, Lust, Vergnügen findet. Es komme mithin darauf an, den Grund dieses Vergnügens zu entdecken: dadurch würde das Wesen der Schönheit bestimmt seyn.

„Man sieht leicht," fährt er fort, „daß dieser Grund kein anderer seyn kann als die Proportion, d. h. eine Art von Ebenmaaß, von Uebereinstimmung, zwischen der erkennenden Kraft und der Beschaffenheit (der Form) des Gegenstandes[3]. Denn worin besteht der Act des Anschauens, des Erkennens? Wir haben es wiederholt gesagt; das erkennende Vermögen bildet sich um in das vergeistigte Bild, mit andern Worten in die Form, dessen was es erkennt. Wäre nun diese Form nicht wie man zu sagen pflegt, dem erkennenden Vermögen homogen, stände sie nicht in einem entsprechenden Verhältnisse zu dem-

[1] Blair, lect. 5. vol. 1. p. 93. 94. (Citirt 121.) Baldinotti, De Metaph. general. cap. 7. n. 286—291.

[2] Ragioni del bello secondo i principii di san Tommaso. (La Civiltà cattolica. Ser. 4. vol. 5. 6. 7.)

[3] È facile il vedere, che cotesta qualità altro non può essere se non la proporzione; vale a dire una certa somiglianza di misure tra la facoltà e la forma dell' obbietto.

selben, würde dieses wohl Befriedigung, Ruhe [1], darin finden können? Das erwarten, wäre eben so viel, als Ruhe für den Leib auf Dornen suchen. Soll der Leib Ruhe finden, so muß das Polster jedem der müden Theile eine genau entsprechende Stütze bieten: soll das Vermögen Ruhe finden, so muß seiner gesammten Richtung, sowie jeder Fiber des Organs wodurch es thätig ist, die Beschaffenheit des Objects genau entsprechen. Das übereinstimmende Verhältniß also, die Proportion, der erkannten Beschaffenheiten mit dem erkennenden Vermögen ist der allgemeine Grund der Ruhe des Letzteren, mithin die allgemeine Wurzel des Begriffs der Schönheit" [2].

Vollständiger gibt Taparelli seine Auffassung in der Recapitulation am Schlusse seiner Schrift.

„Schön ist, sagten wir, dasjenige, dessen Anschauung gefällt, Genuß bringt. Die menschliche Anschauung nun ist zusammengesetzt, sie umfaßt vier Stufen. Die erste derselben ist die sinnliche Wahrnehmung; die verschiedenen Sensationen concentriren sich in dem inneren Centralsinn; von dort empfängt die Phantasie ihre Bilder, um sie nach ihrer Weise zu verbinden und zu beleben, und von diesen Bildern abstrahirt die Vernunft durch die ihr eigenthümliche Thätigkeit die allgemeinen Begriffe. Die Vereinigung dieser vier Erkenntnißstufen bildet das vollständige menschliche Erkenntnißvermögen [3]. Das Letztere mithin wird vollkommene Befriedigung finden, wenn jedes der partiellen Vermögen in dem Objecte der Anschauung den ihm entsprechenden Theil findet, und wenn überdies diese vier Theile so zusammenstimmen, daß sie dazu beitragen, dem höchsten Acte der Intelligenz seine Vollendung zu geben, indem sie ihn in den Stand setzen, den Willen zu richtigem Handeln zu bewegen. Man sieht hieraus, daß die Schönheit, wenngleich an sich und ihrer Natur nach das Ziel und die Ruhe der erkennenden Kräfte, doch zugleich nach der Absicht des Schöpfers die Bestimmung hat, das vernunftgemäße Handeln zu erleichtern.

„Hiernach konnte es nun nicht mehr schwer sein, das eigentliche Wesen, die Natur dieser Schönheit zu bestimmen, in welcher die Erkenntnißkraft ihren Genuß finden könnte. Wir durften nur die Vernunft und die Erfahrung befragen, einerseits, welche die Gegenstände seyen, die jeder der vier angegebenen Erkenntnißstufen entsprechen, anderseits, in welcher Weise diese vier Stufen harmonisch zusammenwirken müssen, damit der erkennende Mensch die volle Befriedigung finde.

„Was also zunächst die Richtung der erkennenden Vermögen angeht, so sahen wir, daß der äußere Sinn Schönheit des Tones (mag nun von der Farbe

[1] „Riposo", *quies*, nach der Ausdrucksweise der Scholastik soviel als „Genuß". Vgl. oben N. 60. S. 85. — Ob die Weise in welcher Taparelli den metaphorischen Ausdruck hier verwerthet, den Anschauungen der Scholastik ganz entspricht, mag dahingestellt bleiben; vgl. die Anmerkung n. 84.

[2] Ragioni del bello, §. V. n. 3. (La Civiltà catt. Ser. 4. vol. 6. p. 44.)

[3] Das ist wohl kaum ganz richtig. Als ein wesentlicher Theil des niederen Erkennens muß doch ohne Zweifel auch die „sinnliche Urtheilskraft" gelten. (Oben, S. 10, Note.)

oder vom Schall die Rede seyn) verlangt, Klarheit der Erscheinung, Mannichfaltigkeit und Ordnung in der Bildung des Gegenstandes nach Raum oder Zeit (Symmetrie oder Rhythmus). Der innere Centralsinn wird um so mehr befriedigt, je zahlreicher die Vorstellungen sind, welche die äußeren Sinne ihm von einem einzigen Gegenstande liefern. Die Phantasie fügt zu allen diesen Vorzügen der Sinnesvorstellungen neue hinzu, indem sie dieselben dem Bedürfnisse des erkennenden Menschen gemäß in einander verwebt, und diesem gesammten Schönen Leben eingießt. Die Vernunft endlich fühlt sich befriedigt, wenn sich ihr in allen diesen Bildern und in der Ordnung ihrer Beziehungen zu einander ein angemessener Stoff bietet, um wahre, anschaulich klare, bewegende, ergreifende Vorstellungen zu bilden.

„Hiermit haben wir die natürliche Richtung eines jeden der erkennenden Vermögen angegeben. Aber dieselben sollen zusammen ein einheitliches Ganzes bilden, die menschliche Erkenntnißkraft: darum ist es offenbar nothwendig, daß sie nach irgend einer bestimmten Ordnung zusammenwirken. Diese kann keine andere als die vom Schöpfer beabsichtigte seyn: es war aber gewiß nicht der Wille des Schöpfers, daß die Vernunft den sinnlichen Kräften, sondern daß diese der Vernunft dienen, und die Vernunft den Willen in den Stand setze zu handeln. Wir können mithin die Ordnung, durch welche die menschliche Erkenntniß gesetzmäßig *(retto)* wird, und darum geeignet, dem erkennenden Menschen Befriedigung zu gewähren, also ausdrücken: ‚Die menschliche Erkenntniß ist vollkommen, wenn sich vermittelst der sinnlich angenehmen Beschaffenheit[1] der Töne und der Farben, überhaupt aller Sinnesvorstellungen welche sich im inneren Centralsinn verbinden, und von der Phantasie verarbeitet werden, der Vernunft ein Element darstellt, welchem sie mit Leichtigkeit anregende, ergreifende Wahrheiten entnehmen kann.‘ Dieser Satz enthält, wie jedermann sieht, den vollständigen adäquaten Begriff der Schönheit, deren Anschauung den Menschen zu befriedigen geeignet ist. Dabei ist indeß nicht zu übersehen, daß der Mensch auch die Thätigkeit eines jeden der partiellen Vermögen für sich ins Auge fassen, und, von den übrigen absehend, den Objecten insofern sie den einzelnen Vermögen entsprechen, das Prädicat der Schönheit beilegen kann: so der Farbe, dem Ton, einer Verbindung von Farben oder Tönen, indem er auf die Phantasie keine Rücksicht nimmt; so auch einem Complex von Phantasiebildern, indem er keine Rücksicht nimmt auf die übersinnliche Wahrheit, sondern einzig die Befriedigung eines besonderen Vermögens im Auge hat. Aber diese partiellen Urtheile werden häufig Quellen des Irrthumes seyn.

„Kürzer können wir die gegebene Definition auch so ausdrücken: ‚Die Schönheit ist nichts Anderes, als das Verhältniß des Gegenstandes zu den Vermögen der (sinnlichen) Erkenntniß, und dieser Vermögen zur Intelligenz.‘[2] . . Die Schönheit, in der Natur wie in der Kunst, wird immer darin liegen, daß die erkennenden Kräfte Befriedigung finden, durch das rechte Verhältniß

[1] mediante *la soarità.*

[2] La bellezza altro non è che *l' ordine dell' oggetto alle varie facoltà conoscitrici e delle varie facoltà all' intelligenza.*

des Objects zu ihnen ſowohl, als durch das rechte Verhältniß ihrer ſelbſt unter einander in Rückſicht auf den Zweck des Erkennens, nämlich das vernunftgemäße Handeln." [1]

212. Daß Taparelli's Lehre von den zwei in den vorigen Nummern angeführten Auffaſſungen verſchieden iſt, dürfte niemanden zweifelhaft ſeyn. Ihm zufolge muß ein Gegenſtand, um in dem vollen Sinne des Wortes ſchön zu ſeyn, *jedem* Elemente des menſchlichen Erkenntnißvermögens, den niederen Vermögen wie dem höheren, (nur die ſinnliche Urtheilskraft ausgenommen,) den geeigneten Stoff zur Thätigkeit bieten. Toletus dagegen und Franz von Sales redeten ausſchließlich von dem höheren Erkenntnißvermögen, während Pallavicini und die drei übrigen Gelehrten zufrieden waren, wenn das Ding dem höheren *oder* einem der niederen Perceptionsvermögen, insbeſondere dem Auge, gegenüber angenehm erſcheine. Wir haben ſomit drei Definitionen:

1. Die Schönheit eines Dinges iſt jene Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren es dem vernünftigen Geiſte, da er es betrachtet, *intellectualen* Genuß gewährt. (Toletus und Franz von Sales.)

2. Die Schönheit eines Dinges iſt jene Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren es dem Menſchen, da er es betrachtet, *intellectualen oder ſinnlichen* (optiſchen) Genuß gewährt. (Pallavicini, Rogacci, Blair, Baldinotti.)

3. Die Schönheit eines Dinges iſt jene Beſchaffenheit deſſelben, vermöge deren es dem Menſchen, da er es betrachtet, *intellectualen und ſinnlichen* Genuß gewährt[2]. (Taparelli.)

In Einem Punkte ſtehen dieſe drei Auffaſſungen, der unſrigen gegenüber, in voller Uebereinſtimmung. Das weſentlich Eigene unſerer Lehre liegt darin, daß wir den kalleologiſchen Genuß[3] als „Genuß aus eigentlicher Liebe" betrachten. Eben dieſes ſtellen die drei angeführten Definitionen und ihre Vertreter entſchieden in Abrede. Ihnen zufolge iſt die ſchöne Erſcheinung *zunächſt* Gegenſtand des Genuſſes, und wer ſie um ihrer Schönheit willen liebt, der liebt ſie mithin eben dieſes Genuſſes wegen, folglich mit *uneigentlicher* Liebe. Hierin, ſagen wir, liegt der hauptſächlichſte Unterſchied ihrer Lehre von der unſrigen, und der

[1] Taparelli, Ragioni del bello §. IX. n. 3—6. (La Civiltà catt. Ser. 4. vol. 7. p. 556 s.)

[2] Um nicht mißverſtanden zu werden, erinnern wir daran, daß wir die Ausdrücke „intellectualer", und „ſinnlicher" Genuß in dem im zweiten Abſchnitt (N. 64 bis 66, S. 86 ff.) beſtimmten Sinne nehmen.

[3] Das heißt, den Genuß den *die Schönheit* gewährt. An dieſer Stelle zu ſagen, „den äſthetiſchen Genuß", ginge gar nicht an; denn dieſer iſt keineswegs in allen Fällen „Genuß aus eigentlicher Liebe". Im zweiten Buche wird ſich das klarer ergeben. Vgl. S. 167, die Note, und unten S. 325.

eigentliche Grund der absoluten Unvereinbarkeit beider. Haben sie Recht, dann sind wir im Irrthum. Wenn es uns deßhalb ernstlich darum zu thun ist, der Wahrheit gemäß das Wesen der Schönheit festzustellen, dann dürfen wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen, die Gründe zu erwägen, welche unsere Gegner für ihre Lehre anführen. Dieser Gründe sind drei: zwei Beweise, und als dritter die Berufung auf Thomas von Aquin.

§. 2.

Zur Beleuchtung der im vorigen Paragraphen gegebenen Lehre.

Der Beweis Pallavicini's; Widerlegung. Tarapelli's Beweis; Widerlegung. Die Lehre um die es sich handelt, ist keineswegs jene des heiligen Thomas.

213. Von den zwei Beweisen findet sich der eine bei Pallavicini, der andere bei Taparelli; die übrigen vier Autoren bringen keinen Beweis. Was aber sowohl Pallavicini als Taparelli je durch ihren Beweis darzuthun suchen, das ist eben der Punkt in welchem, wie wir vorher sagten, der eigentliche und wesentliche Unterschied ihrer Auffassung von der unsrigen liegt: daß nämlich die Schönheit der Grund, nicht eigentlicher, sondern uneigentlicher Liebe sey.

214. Um fast zweihundert Jahre älter als Taparelli, mag der geistreiche Cardinal zuerst das Wort haben.

Pallavicini gründet seine Argumentation auf den ganz richtigen Gedanken, den auch wir im zweiten Abschnitt ausgesprochen haben: Das unterscheidende Merkmal der uneigentlichen Liebe, gegenüber der eigentlichen, besteht darin, daß den eigentlichen Gegenstand und das letzte Ziel der Ersteren nicht die Dinge selbst bilden, auf die sie unmittelbar und zunächst gerichtet erscheint, sondern eine Wirkung, welche von diesen Dingen erwartet und gewünscht wird; eben darum würden die Letzteren sofort aufhören, Gegenstand der Liebe zu seyn, wenn diese Wirkung durch andere Mittel gerade so gut erreicht werden könnte[1]. „Wer zu bewirken verstände, daß das Werg denselben Geschmack hätte, wie der Fasan, und in ganz gleicher Weise nährte, würde dem wohl daran liegen, an den Jagden der Großen Theil nehmen zu können, um auf seiner Tafel wirkliche Fasane zu haben? Oder wenn jemand ein Instrument erfunden hätte, mittelst dessen das Zirpen der Grillen oder der Heuschrecken sich in seinem Ohre ganz wie Nachtigallengesang ausnähme, würde ein Solcher noch das mindeste Stück Geld ausgeben, um sich wahre Nachtigallen zu verschaffen?"

[1] Vgl. oben N. 52—54. S. 73 ff.

Den in diesen Worten enthaltenen richtigen Grundsatz sucht nun Pallavicini auf die Dinge anzuwenden, welche uns den Genuß der Schönheit gewähren. „Nehmen wir an, Apollo wäre zu Lucullus, dem reichen Römer, herabgestiegen, und hätte mit ihm die Herrlichkeiten seiner Villen bei Neapel und Tusculum bewundert: die kunstreichen Wasserwerke, die Tausende von Prachtgewändern, die Gemälde, die Statuen, denen an Leben und Ausdruck nur das abging, was ihren Werth gemindert haben würde, daß sie nämlich wirklich lebten, statt es vermöge ihrer hohen Vollendung bloß zu scheinen; denken wir uns dann weiter, es hätte der Gott, kraft der ihm eigenen Sehergabe, dem Lucullus verkündigt, er werde alle diese Schätze verlieren: in der Weise indeß, daß vermöge eines nie aufhörenden Zaubers ihm fort und fort wäre, als ob er sie sähe wie früher, und daß er von denselben, der gegenwärtigen Vorhersagung sich in keiner Weise erinnernd, in der unerschütterten Ueberzeugung sie seyen noch in seinem Besitze, für Auge und Gemüth den nämlichen Genuß hätte, wie wenn sie wirklich noch da wären; Apollo hätte ihm überdies gesagt, die gleiche Täuschung würde sich auf alle anderen Menschen ausdehnen, und diese somit ganz wie bisher in seinen Landhäusern zusammenströmen, um ihre Pracht zu bewundern, und seinen Namen zu feiern: und wenn es ihm je in den Sinn kommen sollte, dieselben zu verkaufen, so würde man ihm dafür ganz die gleichen Summen zahlen, die man jetzt dafür gäbe; mit Einem Worte, der Verlust seines gesammten Besitzes werde ihn zwar thatsächlich treffen, aber für immer sowohl ihm selber als jedem Anderen vollständig verborgen bleiben, und seine geistige Auffassung, das Vergnügen und der Genuß den ihm seine Schätze gewährten, werde sich durch den Verlust derselben in keiner Weise anders gestalten, als wenn er sie nicht verloren hätte: — würde Lucullus bei einer solchen Ankündigung auch nur den leisesten Anflug von Verstimmung verspürt haben? Meiner Ansicht nach ganz gewiß nicht; wenigstens nicht einer Verstimmung, die irgendwie gegründet gewesen wäre." [1]

Das ist Pallavicini's Beweis. Aus der vorstehenden Prämisse nämlich zieht er den Schluß: „Die Schönheit der Dinge bildet für den Menschen der sie mit Vergnügen betrachtet, nicht den Gegenstand eigentlicher Liebe, sondern uneigentlicher: er liebt sie nur, insofern es ihm Genuß bringt, sie anzuschauen" 262).

So vollkommen man nun die Richtigkeit der Prämisse anerkennen muß, eben so sicher ist die aus derselben gezogene Folgerung unwahr. Warum? Weil sie einen Gedanken ausspricht, welcher in der Prämisse in keiner Weise liegt.

[1] Pallavicini, Del bene l. 1. p. 2. c. 45.

215. Eine Hypothese, derjenigen welche Pallavicini macht, ganz analog, wäre etwa diese. Ein junger Mann, der lange Zeit fern von der Heimat zu leben genöthigt ist, besitzt ein Portrait seiner Mutter das für ihn hohen Werth hat, weil er an seiner Mutter, einer edlen Frau, mit großer Liebe hängt. Nehmen wir an, es würde ihm bezüglich des Portraits ganz dieselbe Vorhersagung gemacht, wie jene welche Lucullus von Apollo hört. Der junge Mann hätte sicher bei einer solchen Mittheilung eben so wenig Grund, sich zu betrüben, wie der reiche Römer. Wenn wir nun hieraus den Schluß zögen: „Folglich hegt der junge Mann *seiner Mutter gegenüber* nicht eigentliche Liebe, sondern uneigentliche“: würde der Leser mit unserer Dialectik zufrieden seyn?

Aber fassen wir die Gedanken Pallavicini's selbst ins Auge. „Lucullus würde, der Ankündigung des Apollo gegenüber, keinen vernünftigen Grund haben, traurig zu werden: folglich sind *jene Dinge* insgesammt die er verlieren soll, für ihn nicht der Gegenstand ‚eigentlicher absoluter‘ Liebe, sondern nur entweder ‚eigentlicher relativer‘, oder uneigentlicher Liebe“ [1]; *diese* Argumentation würde vollkommen genau und wahr seyn. Unter den Dingen die Lucullus verlieren sollte, hat nun Pallavicini allerdings auch Werke von zwei schönen Künsten aufgeführt, und in sofern Dinge, welche man — in einem Sinne der sich im zweiten Buche ergeben wird — „schön“ zu nennen pflegt: eine ungeheure Menge ausgezeichneter Gemälde nämlich und vollendeter Arbeiten der Sculptur. Aber Gemälde und Statuen, auch wo sie im wahren und vollen Sinne „schön“ sind, bilden ja nicht selbst den *eigentlichen* Gegenstand des kalleologischen Genusses: sie sind lediglich *Bilder* dieses eigentlichen Gegenstandes, nämlich der durch Schönheit hervorragenden Thatsache oder Erscheinung, welche sie darstellen; sie sind ihrem ganzen Wesen und ihrer Bestimmung nach nichts weiter, als *Mittel*, die es uns möglich und leicht machen sollen, jenen eigentlichen Gegenstand in lebendig klarer geistiger Anschauung zu erfassen, und dadurch seiner Schönheit uns zu freuen. Wem Apollo diese nämliche geistige Anschauung und diesen nämlichen Genuß zu bereiten die Gewogenheit hat, ohne daß die Gemälde und die Statuen wirklich vor seinem Auge stehen, der hat freilich keinen Grund, sich über das Letztere zu betrüben; denn es kann ihm, wenn er verständig ist, doch offenbar nur um die Wirkung zu thun seyn, d. h. um den kalleologischen Genuß, und nicht um das Mittel durch welches ihm derselbe gesichert wird.

Hätte Pallavicini nicht den seltsamen Mißgriff gemacht, zwei wesentlich verschiedene Begriffe, nämlich „schöne Erscheinungen“ und „Bilder schöner

[1] Von den hier erwähnten zwei Arten der eigentlichen Liebe war früher die Rede, N. 55. 56. S. 77 ff.

Erscheinungen", mit einander zu verwechseln, dann würde sein eigenes Beweisverfahren selbst ihn zu einem ganz anderen Ergebniß geführt haben. Der Leser erinnert sich noch der am Schlusse des vorigen Kapitels erwähnten herrlichen Erscheinung, welche nach Themistius auf dem Berge „der Freundschaft" Hercules schaute. Auf diamantenem Sitze zeigt sich ihm, von Licht umflossen, „die Wahrheit, die Tochter des Zeus, eine Jungfrau voll jener edlen hohen Schönheit, wie sie auf den Bildern der alten Kunst hervortritt". „Staunen und hohe Freude", sagt Themistius, „ergriff bei dem Anblicke der Göttin den Helden." Wenden wir nun auf diesen Fall, wo es sich um ein persönliches Wesen von hoher Schönheit handelt, und nicht mehr um das bloße Bild eines Solchen, die Hypothese Pallavicini's an. Denken wir uns, die Führerin welche ihn auf den Berg der Freundschaft geleitet, die Weisheit, hätte dem Hercules mitgetheilt, die hehre Jungfrau die er vor sich sah, werde in der nächsten Stunde vernichtet werden, und aufhören zu seyn; kraft eines nie endenden Zaubers indeß werde es ihm fort und fort vorkommen, als ob er sie vor sich sähe wie eben jetzt; er werde sich dabei der gegenwärtigen Mittheilung in keiner Weise mehr erinnern, und in der festen Ueberzeugung, die Tochter des Zeus throne in ihrer Schönheit noch immer wirklich vor seinen Augen auf ihrem Diamantsitze, ganz die gleiche Freude fühlen, mit welcher er gegenwärtig auf sie schaue. Würde Hercules diese Mittheilung ganz ruhig hingenommen haben, ohne Theilnahme, ohne Schmerz, wenigstens ohne solchen „der irgendwie gegründet gewesen wäre"?

Diese Frage, denke ich, haben wir mit derselben Entschiedenheit zu verneinen, mit welcher wir vorher der Antwort Pallavicini's auf die in seinem Falle von ihm gestellte Frage beigestimmt haben. Unmöglich konnte es dem Hercules gleichgültig seyn, ob ein so edles Wesen wie dasjenige, dessen Schönheit ihn mit Recht entzückte, die Göttin der Wahrheit, dem Untergange anheimfiele oder nicht; und wurde ihm etwa die Wahl gegeben, so mußte er es vorziehen, des ihm verheißenen dauernden Genusses der Anschauung ihrer Schönheit zu entbehren, wenn er um den Preis dieses Opfers die herrliche Jungfrau vor der Vernichtung bewahren konnte. Sollte Pallavicini das in Abrede stellen wollen, so dürften wir nicht besorgen, allein den Kampf mit ihm aufnehmen zu müssen: Plato und Aristoteles, die Stoa, Cicero, Plotin, Proclus, der „Areopagit", Chrysostomus, St. Augustin, Clemens von Alexandria, Basilius der Große und Thomas von Aquin würden auf unserer Seite stehen. Denn wir haben ja nachgewiesen, daß alle diese der Ueberzeugung waren, die Schönheit bilde, ganz wie die innere Gutheit, den Grund und Gegenstand, nicht uneigentlicher, sondern der eigentlichen Liebe[1]; wir

[1] Im ersten Kapitel des dritten Abschnittes, S. 99—113.

haben, um von den vielen nur Einen Gedanken zu wiederholen, Thomas von Aquin ausdrücklich sagen hören, daß, „gleichwie nach Aristoteles das Anschauen mit dem Auge des Leibes die irdische Liebe weckt, ebenso durch das geistige Schauen der Schönheit oder Gutheit des Unsichtbaren sich die höhere Liebe erzeuge“ [1].

216. Kommen wir hiernach auf den zweiten Beweis, durch welchen gleichfalls dargethan werden soll, daß die Liebe deren Gegenstand und Grund die Schönheit einer Erscheinung bildet, nicht eigentliche sondern uneigentliche Liebe sey. Derselbe gehört, wie wir schon bemerkt haben, Taparelli an.

„Es geschieht sehr häufig,“ schreibt dieser Gelehrte, „daß die Tugend, und in den meisten Fällen der Tugendhafte nicht minder, die Liebe auch des müßigen Beobachters auf sich zieht, dem durchaus der Muth fehlt, auch in sich selbst die Schönheit auszubilden die ihn entzückt. Unzählige gibt es, welche die Liebe dieses Schönen der ethischen Ordnung mit der Liebe des entsprechenden Guten verwechseln; die sich einbilden, sie wären tugendhaft, weil sie die Schönheit der Tugend bewundern. Rousseau nannte deshalb das Theater eine wunderbare Erfindung, die uns in den Stand setze, auf alle Tugenden stolz zu seyn die wir nicht besitzen. Wer die von uns gegebene Erklärung des Wesens der Schönheit verstanden hat, der bemerkt sehr leicht den großen Unterschied zwischen dieser doppelten Art von Liebe. Wenn ‚schön‘ dasjenige heißt, dessen Anschauung gefällt, dann ist die Liebe des Schönen der ethischen Ordnung nichts Anderes als ein Wohlgefallen an jenem Genuß, welchen uns die Erscheinung eines recht handelnden Menschen gewährt; hingegen das Gute lieben heißt mit Ernst darnach streben, daß man durch vollkommene Uebereinstimmung seiner Absichten und Handlungen mit dem uns von Gott gesetzten letzten Ziele die rechte Ordnung in sich selbst verwirkliche. Das Schöne der ethischen Ordnung liebt unser Herz unwillkürlich und von selbst, wie das Auge die Farben des Regenbogens; die Liebe des Guten ist ein mit Ueberlegung und meistens auch mit Beschwerde gesetztes Streben, wodurch der freie Wille einer Pflicht genügt.“ [2]

Wer dasjenige aufgefaßt und festgehalten hat, was wir gegen das Ende des zweiten Abschnittes (72. S. 93 ff.) in Uebereinstimmung mit dem heiligen Thomas ausgeführt haben, der bedarf kaum noch einer weiteren Anleitung, um diese Argumentation zu widerlegen. „Viele Menschen lieben die Schönheit der Tugend, werden davon entzückt, und sind doch nichts weniger als tugendhaft, streben nicht einmal es zu werden; folglich sind die Liebe zum Schönen und die Liebe zum Guten zwei durchaus verschiedene Dinge: diese ist eigentliche Liebe, jene dagegen

[1] Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 2. c. (S. die Anmerkung n. 101.)

[2] Taparelli, Ragioni del bello §. V. n. 12. (La Civiltà catt. Ser. 4. vol. 6. p. 51.)

uneigentliche"; das ist der Kern des Beweises. Gerade so wahr wie dieser Schluß ist aber der folgende: „Im nördlichen Europa scheint auch die Sonne, aber sie bringt die Traube des Weinstocks nicht zur Reife; folglich ist die Sonne des Nordens von jener des Südens durchaus verschieden." Freilich ist sie es: aber nur in Rücksicht auf den Grad der Wärme, welche sie den nördlichen Gegenden zukommen läßt. Oder wird man aus der Thatsache, daß im Norden der Wein nicht gedeiht, etwa den Schluß ziehen, die Sonne welche über den Dünen des baltischen Meeres aufgeht, sei eine andere, als jene unter welcher die Trauben Campaniens reifen? die erste gebe nur kaltes Licht, die zweite spende auch Wärme? Einen solchen Schluß zieht aber Taparelli. Wenn die Liebe gegen das Schöne der moralischen Ordnung uns nicht immer zur wirklichen Uebung der Tugend führt, so folgt daraus nicht, daß sie nicht eigentliche Liebe derselben ist, sondern nur, daß sie nicht wesentlich jene Stärke hat, deren es zur standhaften Uebung der Tugend bedürfte. Nicht der Art und dem Wesen, nur dem Grade nach ist die doppelte Liebe verschieden, von welcher unser Gegner redet. Die Richtung auf das sittlich Gute, welche der Schöpfer der vernünftigen Natur eingepflanzt, ist auch in dem nicht aufgehoben, der sie verläugnet (41. 42. S. 63 ff.): die von Natur „durchaus gute" [1] Seele kann nicht anders als sich des Guten freuen, wo immer es sich ihr in hoher Vollendung darstellt; „unwillkürlich, wie das Auge die Farben des Regenbogens", liebt sie es und wird davon entzückt. Wenn sie es deßungeachtet selber nicht übt, so kömmt das nicht daher, weil sie es nicht wahrhaft liebt, sondern weil sie es minder liebt als etwas Anderes. Denn wenn es sich darum handelt die Tugend zu üben, da redet auch die Eigenliebe, die Selbstsucht, die Begierde mit; durch unfruchtbare Bewunderung und ruhigen Genuß der ethischen Schönheit sahen diese sich nicht gefährdet. Wo das Letztere doch der Fall ist, wo der Habsüchtige durch heroische Entäußerung, der Feigling durch hochherzigen Muth sich beschämt und verletzt fühlt, da wird auch das Vergnügen über die Schönheit dieser ethischen Vorzüge nicht aufkommen.

In dem Gesagten liegt auch die Erklärung der an sich ganz richtigen Bemerkung Rousseau's, welche wir Taparelli anführen hörten. Ein damit übereinstimmender Gedanke findet sich auch bei Schiller. „Schauspiele und Romane", schreibt der Dichter, „eröffnen uns die glänzendsten Züge des menschlichen Herzens; unsere Phantasie wird entzündet, unser Herz bleibt kalt; wenigstens ist die Glut, worein es auf diese Weise versetzt wird, nur augenblicklich, und erfriert fürs practische Leben. In dem nämlichen Augenblick, da uns die schmucklose Gutherzigkeit des ehrlichen

[1] ἀγαθοειδής, *boniformis*. Vgl. S. 119 und die Anmerkung n. 130.

Puff bis beinahe zu Thränen rührt, zanken wir vielleicht einen anklopfenden Bettler mit Ungestüm ab. Wer weiß, ob nicht eben diese gekünstelte Existenz in einer idealischen Welt unsere Existenz in der wirklichen untergräbt? Wir schweben hier gleichsam um die zwei äußersten Enden der Moralität, Engel und Teufel, und die Mitte — den Menschen — lassen wir liegen" [1].

217. Erscheinen in der gegebenen Beleuchtung die zwei Beweise, die einzigen welche unsere Gegner für ihre Ansicht geltend zu machen suchen, vollkommen unhaltbar, so liegt schon in dieser Thatsache allein für den Werth ihres dritten, noch übrigen Grundes, die Berufung auf Thomas nämlich, eine ziemlich ungünstige Vorbedeutung. Denn es wäre doch jedenfalls seltsam, wenn Thomas von Aquin eine Lehre verträte, für welche auch nur einen stichhaltigen Beweis herzustellen zwei tüchtige Gelehrte umsonst bemüht waren. Wir beschränken uns der in Rede stehenden Berufung gegenüber auf eine einzige Bemerkung.

Während Thomas von Aquin an mehreren Stellen von der Schönheit redet, berufen sich unsere Gegner nur auf eine einzige dieser Stellen [2]. Wir wollen davon absehen, daß gerade diese am schwersten verständlich ist, wie Toletus im Anfange seiner Erklärung des Artikels selbst bemerkt [3]. Dagegen erlauben wir uns eine Frage. Thomas lehrt an jener Stelle, wie wir schon zweimal erwähnt haben: „Schön ist dasjenige, welches anzuschauen Genuß bringt" 42). Mit welchem Rechte drücken unsere Gegner diesen Gedanken so aus: „Schön ist dasjenige, welches anzuschauen dem Erkenntnißvermögen Genuß bringt"? Eines und dasselbe sagen diese zwei Sätze doch gewiß nicht. Denn daß es dem vernünftigen Geiste Genuß bringt, irgend einen bestimmten Gegenstand zu erkennen, das kann allerdings daher kommen, weil derselbe dem Erkenntnißvermögen den angemessenen Stoff bietet zu der ihm eigenen Thätigkeit; aber eben so gut kann die Erklärung dieses Genusses in jenem anderen psychologischen Gesetze liegen, welches wir früher nach Pallavicini selbst und nach dem heiligen Augustin festgestellt haben, und das wir damals Thomas von Aquin so ausdrücken hörten: „Wo es sich um übersinnliche Gutheit handelt, da erreichen wir den Gegenstand unseres Strebens dadurch, daß derselbe sich uns im Erkenntnißacte darstellt, und hieran schließt sich dann im Strebevermögen der Genuß." [4] Nochmals, was berechtigt die Vertreter der Ansicht die wir bekämpfen zu der Behauptung,

[1] Schiller, „Eine großmüthige Handlung aus der neuesten Geschichte". Bd. 10. S. 72.

[2] S. 1. p. q. 5. a. 4. ad 1.

[3] „Articulus est difficilis." Tolet. Enarr. in S. Thom. Summ. 1. p. q. 5. a. 4.

[4] Vgl. oben N. 69. 70. S. 90 ff., und unter den Anmerkungen n. 94.

der Genuß welchen nach dem von ihnen verwertheten Satze der Summa die Anschauung schöner Gegenstände gewährt, gründe sich nach Thomas auf die erste der zwei bezeichneten Rücksichten, und nicht auf die zweite? Gerade auch an jener Stelle auf welche sie sich berufen, spricht Thomas den Gedanken aus den er mehrfach anderswo wiederholt, daß nämlich „die Gutheit und die Schönheit objectiv und der Sache nach dasselbe seyen“ [1]; hätte nicht schon dieser Gedanke sie vielmehr auf die zweite der angegebenen Rücksichten hinweisen sollen?

Solange jene Berechtigung nicht nachgewiesen wird, stellen wir ohne Zweifel mit vollstem Recht in Abrede, daß die Lehre unserer Gegner jene des heiligen Thomas sey. Denn wir haben nicht allein bei der in den vier ersten Abschnitten gegebenen Entwickelung fast überall die Anschauungen des heiligen Kirchenlehrers zu Grunde gelegt: sondern wir haben in der zweiten Formel unserer Definition der Schönheit mit Kleutgen genau seinen Gedanken wiedergegeben, und zu alle dem noch in einem eigenen Artikel den eingehenden Beweis geliefert, daß unsere Bestimmung des Wesens der Schönheit der Lehre des heiligen Thomas vollkommen entspricht [2].

§. 3.

Zwei neueste Versuche nach derselben Richtung wie die vorigen.

I.

Das Wesen der Schönheit in einer Abhandlung der Neapolitanischen Zeitschrift *La scienza e la fede*, angeblich nach Thomas von Aquin. Das Princip von welchem die Verfasser ausgehen, entspricht weder der Lehre des heiligen Thomas, noch ist es wissenschaftlich zulässig. Nach dem von ihnen aufgestellten Begriffe fällt die Schönheit mit der Wahrheit zusammen; ganz mit Unrecht wird von ihnen dieser Verwechselung Plato beschuldigt. Ihre Behauptung, nach welcher die „Ordnung und ähnliche Vorzüge durch das niedere Erkenntnißvermögen aufgefaßt würden, steht mit jeder guten Philosophie, und namentlich auch mit der Lehre des heiligen Thomas in Widerspruch. Der Ausdruck „sinnliche Schönheit“.

218. Die in Neapel erscheinende italienische Zeitschrift *La scienza e la fede* brachte in den Jahren 1878 und 1879 in einer Reihe von Artikeln eine Abhandlung unter dem Titel: „Die Wahrheit, die Gutheit und die Schönheit nach dem heiligen Thomas“ [3], als deren Verfasser

[1] Anmerkungen, n. 156. 9. 45.

[2] Man vergleiche oben N. 110. S. 149 f. und N. 112—114. S. 152 ff.

[3] „Del vero, del buono e del bello secondo san Tommaso.“ La scienza e la fede (Napoli 1878. 1879) vol. 110—115.

zwei Neapolitanische Priester, die Brüder Johann und Michael Menichini, genannt sind. In Rücksicht auf unseren Gegenstand definiren die Verfasser: „Die Schönheit eines Dinges ist jene Beschaffenheit desselben, vermöge deren es die Harmonie (oder die Ordnung) seines eigenen Wesens offenbart" 263). Die ganze Auffassung ist, wie schon aus dieser Definition hervorgeht, von den in den zwei letzten Paragraphen behandelten nicht sehr verschieden. Auch Toletus hörten wir ja „die Ordnung" als den Vorzug bezeichnen, welcher den Grund der Schönheit eines Dinges bilde; und wenn die zwei Neapolitanischen Gelehrten die Schönheit nicht bloß, wie Toletus, von der Vernunft, sondern auch von dem niederen Erkenntnißvermögen aufgefaßt werden lassen, so waren dieser Ansicht ja auch, mehr oder weniger, Pallavicini, Rogacci und Taparelli.

Um eine Widerlegung der in Rede stehenden Auffassung kann es sich, nach allem in dem letzten Paragraphen sowohl als in den vier ersten Abschnitten Gesagten, an dieser Stelle offenbar nicht mehr handeln. Dagegen sollen hier einige Bemerkungen ihre Stelle finden, von denen die zweite und dritte (N. 220. 221. S. 309 ff.) nicht bloß die Lehre der Neapolitanischen Zeitschrift, sondern zugleich auch die in den zwei vorhergehenden Paragraphen bereits besprochenen Auffassungen des Weiteren beleuchten können.

219. Die Verfasser der Abhandlung in der italienischen Zeitschrift gehen von der Wahrheit aus, daß jedes Seyende wahr, gut und schön ist [1]. Wenn sie für diese Thatsache keinen weiteren Beweis bringen als den, daß Thomas von Aquin so lehre, so kann das gerade nicht als ein Mangel gelten: denn sie wollen ja eben nur „die Lehre des heiligen Thomas" geben. An die bezeichnete Wahrheit knüpfen sie dann einen Satz, der für die ganze folgende Bestimmung der drei in Frage stehenden Begriffe das Fundament und den Ausgangspunkt bildet. Dieser Satz lautet so:

„Man sieht leicht, daß jedes Wesen, von welcher Art es auch seyn mag, mit drei Eigenschaften ausgestattet ist. Es liegt nämlich in jedem Wesen das Bestreben,

1) sich zu offenbaren, so wie es in sich selber ist;

2) die Ordnung zu offenbaren welche in ihm besteht;

3) anderen Wesen seine eigene Vollkommenheit mitzutheilen" 264).

Die erste dieser drei Eigenschaften aller Dinge, heißt es dann weiter, ist die Wahrheit derselben, die zweite ihre Schönheit, und die dritte ihre Gutheit [2].

---

[1] La scienza e la fede, vol. 110. pag. 119 ss.

[2] La scienza e la fede, vol. 110. pag. 127 ss.

Diese Entwickelung der drei in Rede stehenden Transcendentalbegriffe, das läßt sich nicht verkennen, ist einfach und verständlich. Aber mir dünkt, sie ist nichts weniger, als die Lehre des heiligen Thomas; und sie ist überdies philosophisch unzulässig.

Thomas von Aquin verfährt, um die Begriffe der Wahrheit und der Gutheit zu entwickeln, in gerade entgegengesetzter Weise. Er schreibt nicht zuerst den Dingen bestimmte Eigenschaften, und noch weniger „Bestrebungen" *(tendenze)* zu, auf Grund deren sich dann die Verschiedenheit der psychischen Thätigkeiten und Vermögen ergäbe: sondern er geht von der Thatsache aus, welche in Verbindung mit der urtheilenden Vernunft das Selbstbewußtseyn bezeugt und feststellt, daß nämlich die menschliche Seele zwei wesentlich und der Art nach verschiedene Thätigkeiten vollzieht, Erkenntnisse und Strebungen. Insofern das Ding, folgert er dann, in Beziehung treten kann zu dem vernünftigen Erkennen, besitzt es Wahrheit; insofern es dazu angethan ist, Gegenstand des Strebens zu seyn, besitzt es Gutheit[1]. Denkt man sich dagegen das Ding gelöst von dem vernünftigen Geiste, und ohne alle Beziehung zu einem Solchen, dann hat es weder Wahrheit noch Gutheit[2].

Wir sagten überdies, das Verfahren der zwei Gelehrten sey philosophisch unzulässig.

Zunächst kann von einem „Bestreben" das den Dingen eigen sey, „ihr Wesen zu offenbaren" und „ihre Vollkommenheit anderen Wesen mitzutheilen", doch nicht wohl die Rede seyn. Ich meine, es ist dem Golde, der Eiche, dem Adler oder dem Löwen vollkommen gleichgültig, ob sie von einem vernünftigen Geiste erkannt werden, oder nicht; und wenn das Eisen von uns freilich für mancherlei Zwecke verwendet werden kann, wenn das Reh geeignet ist, uns als Nahrung zu dienen, und der Ochs gut vor dem Pfluge, so zeigt sich von einem „Bestreben" oder einer „Tendenz" in solche Beziehung zum Menschen zu treten, doch nie eine Spur in diesen Geschöpfen Gottes.

Noch bedeutender als dieser, ist aber ein anderer Fehler: die Unterscheidung der zwei an erster und zweiter Stelle von den Verfassern aufgeführten Eigenschaften der Dinge erscheint durchaus willkürlich, und durch nichts begründet. „Jedes Wesen hat das Bestreben, sich zu offenbaren, so wie es in sich selber ist", und „Jedes Wesen hat das Bestreben, die Ordnung zu offenbaren welche in ihm besteht": — sind denn das wirklich zwei, sind es von einander verschiedene Eigenschaften

---

[1] Thom. de verit. q. 1. a. 1. q. 21. a. 1. (S. die Anmerkungen n. 199. 200.) Vgl. meine Abhandlung „Das Gemüth . . ." 2. Aufl. N. 27, die letzte Note (S. 53), und N. 3. S. 12 f. (1. Aufl. N. 26. S. 69 und N. 3. S. 17 ff.)

[2] Thom. de verit. q. 1. a. 2. extr. (Anmerkungen, n. 201.)

des Dinges? ist in dem „wie es in sich selber ist" nicht „die Ordnung die in ihm besteht" bereits enthalten? oder ist es möglich, daß der vernünftige Geist das Ding „wie es in sich selber ist" erkenne, ohne eben damit auch „die Ordnung" zu erkennen, welche „in dem Dinge besteht"? Höchstens in sofern kann man die Erkenntniß des Dinges „in sich" von der Erkenntniß der in dem Dinge bestehenden „Ordnung" unterscheiden wollen, als die erste unvollständig wäre, die zweite vollständig. Aber wenn man auf Grund dessen den Dingen zwei Eigenschaften zuspricht, nämlich die, unvollständig erkannt, und die andere, vollständig erkannt werden zu können, und diese Eigenschaften als zwei der Art nach verschiedene neben einander stellt, ist das wohl philosophisch?

220. Der Grund weßhalb die zwei Neapolitanischen Gelehrten die eben besprochene Unterscheidung aufstellen, liegt einzig in dem Bestreben, einen Begriff der Schönheit zu finden der von jenem der Wahrheit verschieden sey. Wie jene Unterscheidung eine ganz ungegründete, rein willkürliche Trennung von Dingen die Eines sind, so ist in Folge dessen auch die Schönheit die sie definiren, nichts mehr und nichts weniger als die Wahrheit. Hören wir sie wieder selber:

„Die Wahrheit ist die Beschaffenheit des Seyenden, vermöge deren dieses sich selbst und seine Natur offenbart; die Schönheit aber ist jene Beschaffenheit des Seyenden, vermöge deren es die Ordnung offenbart nach welcher es gebildet ist" 265).

Wo liegt in diesen Definitionen das specifisch Besondere, wodurch die Schönheit von der Wahrheit verschieden ist? Die eine wie die andere Eigenschaft gehört, den Definitionen zufolge, dem Dinge an, insofern es etwas ihm selber Eigenes „offenbart", d. h. insofern es Gegenstand des Erkennens ist; die Verschiedenheit beider Eigenschaften kann sich mithin einzig darauf gründen, daß in dem einen Falle „das Ding selbst und seine Natur" erkannt wird, in dem anderen „die Ordnung nach welcher es gebildet ist". Aber dadurch, daß etwas erkannt werden, Gegenstand des höheren Erkenntnißvermögens seyn kann, besitzt es eben nur eine einzige besondere Beschaffenheit, nämlich Wahrheit (115. S. 155 f.); und die Rücksicht, daß die Erkenntniß entweder minder oder mehr vollständig ist, begründet in keiner Weise die Unterscheidung von zwei besonderen Beschaffenheiten. Die „Schönheit" unserer zwei Gelehrten ist nichts weiter als die „Wahrheit".

Um so mehr muß es überraschen, wenn man dieselben gerade dieses Fehlers, der in ihrer eigenen Auffassung zu Tage tritt, ganz mit Unrecht den Plato beschuldigen hört. „Der griechische Philosoph", erklären sie, „vermischt oder verwechselt *(confonde)* den Begriff der Schönheit mit

dem der Wahrheit“ [1]. Hiervon war Plato doch in der That weit genug entfernt; denn mehr als genügenden Beweis dafür bilden die Stellen die wir in früheren Abschnitten, namentlich im ersten, dritten und vierten, aus seinen Dialogen angeführt haben. Und viel begründeter könnte sicher der freilich gleichfalls ungerechte, und durch nichts erwiesene Vorwurf Vischers erscheinen, die Socratische Wissenschaft habe „das Schöne nicht gehörig vom Guten unterschieden“ [2].

Aber kommen wir auf unsern eigentlichen Gegenstand zurück. Man erwiedert uns vielleicht dem vorher Gesagten gegenüber, die Erkenntniß der „Ordnung“ bringe dem Geiste Genuß: darin liege der Unterschied zwischen Wahrheit und Schönheit. Das hörten wir früher bereits den Cardinal Toletus sagen, und, wenngleich nicht ganz mit denselben Worten, die übrigen Gelehrten, deren Anschauungen in den zwei vorhergehenden Paragraphen besprochen wurden 266); auch die zwei Verfasser unterlassen nicht, es hervorzuheben [3]. Aber unter diesem Genuß verstehen sie alle insgesammt lediglich intellectualen Genuß. Bringt aber Solchen dem Geiste bloß die Erkenntniß der „Ordnung“, und nicht vielmehr die Erkenntniß jedes anderen Vorzugs, überhaupt jede Erkenntniß? [4] Und können Doctrinen dieser Art als die Lehre des heiligen Thomas gelten wollen, wo dieser ausdrücklich sagt, „die Gutheit der Dinge dem höheren Erkenntnißvermögen gegenüber“, also dasjenige wodurch sie dem Geiste intellectualen Genuß gewähren, bestehe in „der Wahrheit“ derselben? 87)

Einzig und allein wenn man sagte, es sey „Genuß aus eigentlicher Liebe“ den die Erkenntniß der „Ordnung“ dem vernünftigen Geiste gewährt, einzig dann hätte man ein Moment genannt, auf Grund dessen man berechtigt wäre, die Ordnung die an einem Gegenstande hervortritt, von dem Gegenstande selbst insofern derselbe einfach erkennbar ist, zu unterscheiden, und zu sagen, unter dieser Rücksicht müsse demselben Wahrheit zugesprochen werden, unter jener dagegen Schönheit. Aber dann hätte man eben, wenigstens ihrem wesentlichsten Elemente nach, unsere Definition adoptirt.

[1] La scienza e la fede, vol. 110. p. 441.

[2] Vischer, Ueber das Erhabene und Komische, S. 1.

Die zwei Verfasser der italienischen Abhandlung sagen an der eben bezeichneten Stelle auch, Plato habe gelehrt, daß „die Schönheit das Leuchten der Wahrheit“ sey, „lo splendore del vero“, *splendor veri*. Ganz die nämliche Behauptung ist mir in mehreren Büchern begegnet; auffallend ist dabei, daß nicht Eines es der Mühe werth findet, die Worte im Originaltext zu geben, oder wenigstens die Stelle zu bezeichnen, wo Plato diesen Ausspruch gethan. Ich bin geneigt, die Behauptung für eine Fabel zu halten, welche ein Schriftsteller dem anderen in frommem Glauben nacherzählt; und ich habe gute Gründe, so zu denken.

[3] La scienza e la fede, vol. 110. p. 129. 449 ss.

[4] Vgl. oben N. 184. S. 258 ff.

221. Gerade dieses Moment, die Beziehung der Ordnung und der Schönheit zum Strebevermögen, schließt aber die Neapolitanische Abhandlung aus. Wer hieran noch zweifeln wollte, der dürfte nur Sätze lesen wie die folgenden:

„Aus Allem was wir über das eigentliche Wesen der Schönheit gesagt haben, geht hervor, daß die Schönheit ausschließlich zum Erkenntnißvermögen in Beziehung steht. Denn wenn die Schönheit eines Dinges ihrem Wesen nach jene Beschaffenheit desselben ist, vermöge deren es die ihm eigene Ordnung offenbart, dann kann eben die Schönheit nur zum Erkenntnißvermögen Beziehung haben: denn nur dieses kann im Stande seyn, jene Ordnung wahrzunehmen oder zu erkennen. Darum sagte der heilige Thomas: ‚Die Schönheit steht in Beziehung zum Erkenntnißvermögen'." [1]

Indeß die Unhaltbarkeit dieser Argumentation ergibt sich bereits aus dem Früheren; jetzt ist es uns um einen anderen Gedanken der Neapolitanischen Gelehrten zu thun. Dieselben fahren nämlich nach den eben angeführten Worten also fort:

„Wie nun der Mensch ein zweifaches Erkenntnißvermögen besitzt, ein höheres nämlich und ein niederes, so müssen wir sagen, daß die Schönheit durch das eine und durch das andere wahrgenommen werden kann; das heißt, daß wir mittelst des sinnlichen Erkenntnißvermögens die sinnliche Schönheit wahrnehmen, und mittelst der Vernunft die geistige Schönheit erkennen" 267).

In voller Uebereinstimmung hiermit wird gegen das Ende der Abhandlung betont, daß „es ganz eigentlich die Sinne sind, welche die sinnliche Schönheit wahrnehmen. Denn wenngleich darüber die Gelehrten streiten, ob alle unsere Sinne die Befähigung besitzen, die sinnliche Schönheit wahrzunehmen: das steht doch bei allen (?) fest, daß der Gesichtsinn und der Gehörsinn die physische *(sic)* Schönheit erfassen" 268).

Ich will mich, was diese Sätze angeht, nicht über die sonderbare Bedeutung aufhalten, in welcher in dem letzten das Wort „physisch" gebraucht wird. Der Zusammenhang beweist, daß es soviel sagen soll wie „sinnlich wahrnehmbar". Aber sind denn diese Begriffe identisch? ist die Schönheit des Engels etwa nicht „physische" Schönheit? In wissenschaftlichen Arbeiten sollte eine ungenaue Ausdrucksweise dieser Art doch nicht vorkommen; die Ascetik, — jene der die Begriffe fehlen, — besitzt in dieser Rücksicht freilich weitgehende Privilegien. Indeß nicht um den übel gewählten Ausdruck ist es mir zu thun. Was ich wissen

[1] La scienza e la fede, vol. 110. pag. 448.

Die hier angeführten Worte des heiligen Thomas findet man in unseren Anmerkungen n. 166; den Sinn derselben haben wir oben, N. 114. S. 154 f., erklärt.

möchte, das ist, wie die „Sinne" es denn eigentlich machen, die „Ordnung" aufzufassen, — oder wenn man mit dieser Uebersetzung von *armonia* nicht zufrieden seyn sollte, die „Uebereinstimmung", die „Verhältnißmäßigkeit", die „Verbindung der verschiedenen Theile zur Einheit" [1]. Soviel mir bekannt ist, faßt Vorzüge dieser Art nur ein Vermögen auf, das im Stande ist, Begriffe zu bilden und gegenseitige Beziehungen von Dingen zu erkennen. Daß das auch die Augen und die Ohren, oder einer der übrigen Sinne vermöchten, das hat, glaube ich, noch nie eine gute Philosophie behauptet; St. Augustin, Cicero, Thomas von Aquin stellen es jedenfalls entschieden in Abrede, wie wir bereits im Anfange des ersten Abschnittes gesehen haben [2]. Wenn also das Wesen der Schönheit in der „Ordnung" besteht, in der „Verbindung der verschiedenen Theile zur Einheit", wie kann man dann sagen, daß wir „mittelst des sinnlichen Erkenntnißvermögens die sinnliche Schönheit wahrnehmen", und daß es „ganz eigentlich die Sinne sind, welche die sinnliche Schönheit wahrnehmen"? Und wie kann man das sogar in einer Abhandlung sagen, in welcher man den Begriff der Schönheit ausdrücklich „nach dem heiligen Thomas" zu entwickeln unternimmt?

222. Zuletzt noch ein Wort über den Ausdruck „sinnliche Schönheit". Die Ungenauigkeit mit welcher vielfach gedacht, geredet, und leider auch geschrieben wird, hat die Folge gehabt, daß man die Wendungen „sinnliche Schönheit", „körperliche Schönheit", häufig liest und hört. Wer richtig denkt, der rectificirt selber bei sich die schiefe Bezeichnung, und verbindet damit den Begriff: „die Schönheit sinnlich wahrnehmbarer, oder körperlicher Dinge". Denn eine „Schönheit" im eigentlichen Sinne des Wortes, welche die Sinne wahrnehmen könnten, gibt es ja nicht; wir haben das hier wohl nicht mehr zu beweisen.

Soll deßungeachtet der in Rede stehende Ausdruck „sinnliche Schönheit" eine Eigenschaft bezeichnen, welche der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich ist, dann kann das Wort „Schönheit" nur in einem weiteren, ganz uneigentlichen Sinne genommen werden, in der allgemeinen Bedeutung nämlich von „Angenehmheit". Es würde in diesem Falle, wie es auch bei anderen Wörtern mitunter geschieht, der Name einer besonderen Art für die ganze Gattung gebraucht. Denn es kann ja die „Angenehmheit" überhaupt, d. h. jene Beschaffenheit der Dinge vermöge deren sie uns Genuß gewähren, immerhin als die Gattung betrachtet werden, unter welche dann als Art, wie die „vegetative Angenehmheit",

[1] Die Ausdrücke, und mit ihnen auch die „Ordnung", werden von den Neapolitanischen Verfassern ausdrücklich als mit *armonia* gleichbedeutend angegeben. S. die Anmerkung n. 269.

[2] Oben, N. 16. 17. S. 27—30. — Anmerkungen, n. 12. 14. 15. 16.

die „sinnliche", die „intellectuale", so auch die „kalleologische Angenehmheit", d. h. die Schönheit fällt. Aber empfehlenswerth ist diese ungenaue Ausdrucksweise offenbar um so weniger, je schwerer es gerade auf diesem Gebiete ist, die rechten Begriffe festzuhalten; je größere Unklarheit und Verwirrung überhaupt auf demselben herrscht; und je sorgfältiger man namentlich darauf bedacht seyn sollte, dem Sensualismus auch nicht einen Schein von Berechtigung zu bieten, als ob es nun auch ihm frei stände, das vegetativ Angenehme „schön" zu nennen, und die somatische Lust „ästhetisches Vergnügen". In einer wissenschaftlichen Abhandlung aber die gerade darauf ausgeht, den Begriff der Schönheit festzustellen, muß eine Ungenauigkeit dieser Art ohne Zweifel als ganz unzuläßig gelten.

II.

Der Begriff der Schönheit nach Vallet. Das Werk welchem derselbe entstammen soll, gehört Albert dem Großen an, nicht dem heiligen Thomas. Ueberdies hat Vallet diesem Werke Alberts, statt des ganzen Begriffs, nur ein Element desselben entnommen, und das andere, nicht minder wesentliche, übersehen. Eine natürliche Folge hiervon ist die absolute Unzuläßigkeit der von Vallet vertretenen Auffassung. Ein vielleicht nicht freventlicher Argwohn.

222*. Den letzten, jetzt noch zu besprechenden Versuch, die Schönheit von der Beziehung zum Strebevermögen abzulösen, vertritt ein Werk eines französischen Gelehrten aus jüngster Zeit[1]. Die von demselben aufgestellte Lehre hat die für den Leser wie für uns nicht unangenehme Eigenschaft, daß ihre Unrichtigkeit in überraschend handgreiflicher Weise zu Tage tritt. Noch überraschender freilich dürfte man mit Recht die Erscheinung finden, daß keine Recension des Vallet'schen Buches, soweit dieselben mir bekannt geworden sind, diese absolute Unzuläßigkeit seiner Lehre von der Schönheit constatirt hat. Ein hervorragendes deutsches Organ glaubt sogar, „unter den vortrefflichen Leistungen über die Philosophie des Schönen, in welchen der englische Lehrer fleißig zu Rathe gezogen wird," der in Rede stehenden „den ersten Platz" zuerkennen zu müssen, und „empfiehlt das Buch einem Jeden, der sich für dieses Gebiet interessirt", mit der Versicherung, daß er es „nicht ohne große Befriedigung aus der Hand legen werde"[2]. Unter solchen Umständen ist es offenbar gerechtfertigt, wenn wir nicht unterlassen, die an sich ganz werthlose Lehre an dieser Stelle zu berücksichtigen.

[1] L'idée du beau dans la Philosophie de saint Thomas d'Aquin. Par P. Vallet, prêtre de St. Sulpice, Prof. de Philosophie au Séminaire d'Issy. Paris, 1883.

[2] „Literarische Rundschau", Freiburg 1884, N. 17. Sp. 520. 522.

„Die Schönheit", schreibt Vallet im Anfange seines Buches, „ist ‚der Glanz der Vollkommenheit', oder wenn man lieber will, ‚der Glanz des Ideals'[1]. Wünscht man aber alle Elemente genauer zu kennen, welche diese doppelte Definition umschließt, so fasse man die Definition des heiligen Thomas ins Auge: dieselbe stellt den sinnlichen und den übersinnlichen Theil der Schönheit[2] in helleres Licht: ‚Die Schönheit ist der Glanz welchen die Form über die verschiedenen Theile des Stoffes ausgießt, oder auch über mehrere Kräfte, über mehrere Thätigkeiten, die sich harmonisch zu einem Ganzen verbinden'"[3].

Als Note unter dem Text gibt der Verfasser zu dieser Definition das folgende Satzfragment: „Resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires, vel actiones"; die in Klammern an dieses Fragment sich anschließende Citation aber lautet: „Opusc. de Pulchro". Der Leser erkennt zwar aus dem von Vallet im Text Gesagten, daß eine Schrift von Thomas von Aquin gemeint ist; aber etwas gar zu laconisch bleibt die Quellenangabe doch. Nicht allein, weil sie keine Andeutung darüber enthält, an welcher Stelle der Schrift sich das Satzfragment finde, sondern namentlich darum, weil es eine Schrift des heiligen Thomas mit dem von Vallet angeführten Titel gar nicht gibt.

Freilich erschien im Jahre 1869, als Separatabdruck aus der in dem vorhergehenden Artikel (S. 306 ff.) von uns wiederholt genannten Neapolitanischen Zeitschrift, zu Neapel eine Broschüre mit dem Titel: „Del bello. Questione inedita di san Tommaso d' Aquino". Den Hauptinhalt derselben bildet, S. 25—55, ein Bruchstück aus einem Commentar zu der schon mehrmals erwähnten Schrift „Die Namen Gottes" (oben, S. 99 f.). In diesem Bruchstücke (S. 29) finden sich die von Vallet als Definition der Schönheit gegebenen, vorher von uns angeführten Worte. Nun behauptet allerdings der Herausgeber der Neapolitanischen Broschüre, Peter Anton Uccelli, der Commentar welchem das Bruchstück entnommen ist, sey ein ächtes Werk des heiligen Thomas von Aquin. Indeß diese Behauptung ist entschieden unrichtig. Der Verfasser des

---

[1] *Le beau*, dirons-nous, *c'est la splendeur de la perfection;* ou si l'on aime mieux: *la splendeur de l'idéal.* Vallet, p. 2.

[2] „du beau" heißt es im Original. Ich habe übersetzt „der Schönheit", weil „le beau" in der vorausgehenden Definition sowohl als in der sogleich folgenden offenbar diesen abstracten Begriff bezeichnet. Sollte indeß jemand der Ansicht seyn, es sey hier der Gattungsbegriff gemeint, und mithin zu übersetzen: „den sinnlichen und den übersinnlichen Theil des Schönen", — so würde ich keinen Grund haben, zu widersprechen, da mir der Gedanke Vallets in dem einen wie in dem anderen Falle unverständlich bleibt.

[3] Vallet, p. 3.

Commentars um den es sich handelt, und der mit den Worten anfängt „Admirabile est nomen tuum", ist Albert der Große; der ächte Commentar des heiligen Thomas dagegen zu „Die Namen Gottes" ist die Schrift „Ad intellectum verborum beati Dionysii", welche sich eben darum mit Recht in allen Gesammtausgaben der Werke des heiligen Thomas findet. Das hier Gesagte habe ich in meiner Abhandlung „Zur Aesthetik" [1] eingehend, und wenn ich nicht irre auch entscheidend, bewiesen.

Hiermit ist ein erster Irrthum Vallets constatirt. Dem Titel seines Buches nach will er den Begriff der Schönheit wie derselbe sich „in der Philosophie des heiligen Thomas" darstellt, dem Leser vorführen; als eigentliches Fundament legt er seiner ganzen Entwickelung die vorher (S. 314) angeführten Worte zu Grunde, dieselben, von Uccelli irregeführt, für Worte des heiligen Thomas haltend, während sie Albert dem Großen gehören.

222**. Dieser erste Irrthum berührt nun allerdings nicht nothwendig die wissenschaftliche Richtigkeit der Ausführungen des französischen Gelehrten. Den Letzteren mußte ein zweiter Mißgriff verderblich werden. Die Stelle welcher Vallet seine angebliche Definition der Schönheit entnommen hat, lautet etwas vollständiger so: *„Sic igitur dicimus, quod pulchrum et honestum sunt idem in subiecto, differunt autem ratione, quia ratio pulchri in universali consistit in* resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires, vel actiones." [2] Offenbar spricht Albert hier zwei Gedanken aus, die wesentlich zusammen gehören. Erstens, lehrt er, ist die innere Gutheit und die Schönheit objectiv und in ihrem Träger Eines und dasselbe. Indeß, zweitens, dem Begriffe nach sind diese zwei Eigenschaften verschieden: der Begriff der Schönheit bildet sich, indem zu jenem der inneren Gutheit, gleichsam als specifische Differenz, die „resplendentia formae", d. h. die klare und volle Erkennbarkeit der inneren Gutheit, hinzutritt.

Diese unsere Erklärung der Worte Alberts findet ihre Bestätigung in mehreren anderen Sätzen, welche den angeführten theils folgen, theils vorausgehen; wir geben dieselben in der Anmerkung n. 269*. Der Leser sieht daraus, daß Albert in seiner Auffassung des Begriffs der Schönheit mit Thomas von Aquin und uns übereinstimmt, wenn auch seine Worte,

[1] Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 9, Innsbruck 1885. S. 241 ff.

[2] Der Commentar Alberts des Großen zu „Die Namen Gottes" ist vollständig nie gedruckt worden. Eine gute Handschrift davon, aus dem J. 1476, enthält der Cod. lat. 6909 der Königl. Bibliothek zu München, ehemals im Kloster Fürstenfeld. Diesem Codex, Blatt 184 Sp. 4 Z. 4 v. u. ff., habe ich die oben gegebenen zwei Sätze entnommen. Die vorher erwähnte Broschüre, in welcher Uccelli nach einem Neapolitanischen und Vaticanischen Codex ein Bruchstück des Commentars veröffentlichte, hat dieselben auf S. 29.

der in einer Definition nicht sehr zweckmäßigen Metapher „resplendentia“ wegen, etwas unklar sind.

Vallet nun hat den ersten der zwei bezeichneten Gedanken Alberts weggelassen, und legt seinen Lesern, als vollständige Definition der Schönheit, bloß den zweiten vor, in welchem Albert die „quasi *differentia specifica, complens* rationem pulchri“ angibt[1]. Daß aber diese Letztere, für sich allein genommen, eben so wenig das ganze Wesen der Schönheit umfaßt, mithin eben so wenig eine Definition derselben bildet, als jenes Element, welches in der Logik die „differentia ultima“ heißt, für sich allein und ohne das „genus proximum“ die ganze Begriffsbestimmung ausmacht, das brauchen wir wohl Niemanden zu beweisen. Oder gibt man eine Definition des Menschen, wenn man sagt, derselbe sey „ein mit Vernunft begabtes Wesen“? Die Lehre Vallets von dem Wesen der Schönheit gehört somit nicht allein nicht dem heiligen Thomas an, sie ist eben so wenig die Lehre Alberts des Großen, vielmehr von dieser durch und durch verschieden.

222***. Aber wir müssen leider ein noch viel ungünstigeres Urtheil aussprechen. Nachdem er im ersten Abschnitte seines Werkes „die Schönheit an sich“ ins Auge gefaßt, behandelt der französische Gelehrte dieselbe im zweiten „in ihrer Beziehung zu uns“[2]. In diesem zweiten Abschnitte ist natürlich auch von der Liebe die Rede, welche sich schönen Erscheinungen gegenüber in dem Menschen regt. Diese Liebe characterisirt Vallet folgendermaßen. Dieselbe sey, sagt er, „nicht die Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes, deren Princip das Strebevermögen, sey es das höhere oder das niedere, bildet: sondern sie sey Liebe in einem weiteren Sinne, eine Liebe jener Art, wie sie jedem Seelenvermögen, seiner eigenen Thätigkeit und den Objecten derselben gegenüber, eigne; sie unterscheide sich wesentlich von jener Liebe, deren Gegenstand das Gute ist; sie sey mit Einem Worte un amour de connaissance, de contemplation, *et non pas un amour d'appetit*“[3]. Was haben wir uns unter dieser „Liebe, welche nicht ein Act des Strebevermögens ist“, zu denken?

Jedes psychische Vermögen hat seine bestimmten Objecte, und die in Rücksicht auf diese geübte Thätigkeit vervollkommnet es: darum liegt es

---

[1] Man vergleiche die Anmerkung n. 269*.

[2] Nebenbei gesagt, ist ein solches Verfahren überaus unzweckmäßig, und zeugt schon für sich von einer ganz falschen Auffassung. Denn wenn die Schönheit, wie wir nachgewiesen haben, wesentlich ein relatives Attribut der Dinge ist, und nur gedacht werden kann, insofern die Letzteren zu einem vernünftigen Geiste in Beziehung stehen, dann sollte eine wissenschaftliche Untersuchung über das Wesen der Schönheit jedenfalls nicht den Anfang machen mit einer Erörterung, in welcher dieselbe als ein absolutes Attribut erscheint.

[3] Vallet, p. 141. 142.

in der Natur des Menschen, daß diese Objecte seiner einzelnen Vermögen den natürlichen Gegenstand seiner Liebe — seines bejahenden Strebens — bilden. In Folge dessen gibt es allerdings eine Liebe welche sich auf die Wahrheit, das Object des höheren Erkennens, richtet, sowie eine Liebe welche die natürlichen Objecte des niederen Erkenntnißvermögens und seiner besonderen Functionen, oder jene des vegetativen Vermögens zu ihrem Gegenstande hat. Aber diese verschiedenartige Liebe ist — nach der Lehre nicht nur des heiligen Thomas sondern aller Meister der Scholastik — nicht ein Act der einzelnen Vermögen, z. B. der höheren Erkenntnißkraft, oder der Phantasie, der sinnlichen Urtheilskraft, der äußeren Sinne, oder des vegetativen Vermögens, sondern immer und ausschließlich ein Act des Strebevermögens. „Respondeo dicendum, quod amor est aliquid *ad appetitum* pertinens.“ [1] Je nachdem im Menschen das Strebevermögen vermittelst eines leiblichen Organs seine Aeußerungen vollzieht, oder, als geistige Kraft, ohne ein Solches, werden bekanntlich dieselben als sinnliche oder als höhere Strebungen bezeichnet, und ist insbesondere auch der radicale Act des Strebevermögens, die Liebe, entweder eine sinnliche Thätigkeit oder eine geistige.

Neben diesen zwei Arten von Liebe, welche beide im eigentlichen Sinne des Wortes diesen Namen führen, gibt es nun noch ein Drittes, das die Scholastik mit dem nämlichen generischen Namen bezeichnet, aber indem sie es zugleich durch Hinzufügung eines Wortes näher bestimmt: das ist der *amor naturalis* oder *appetitus naturalis*. Was versteht sie unter diesem Ausdrucke? Der „amor naturalis“ ist nicht eine wirklich seyende Thätigkeit, sondern eine gedachte, fingirte; er ist nichts Anderes, als die besondere Beschaffenheit oder die Einrichtung, welche Gott jedem Dinge, und jedem einzelnen Vermögen jedes Dinges, jedem Organe, jedem besonderen Theile jedes Organismus anerschaffen hat, — insofern dieser Theil oder dieses Organ oder dieses Vermögen oder dieses Ding, wenn es mit einem Strebevermögen begabt würde, solche Strebeacte setzen würde, welche jener seiner natürlichen Einrichtung und Beschaffenheit entsprechen, und mit der Förderung seines Seyns im Einklange stehen [2].

Dieser *amor naturalis* ist es offenbar, — denn nur er kann es seyn, — was Vallet unter dem Namen von Liebe „dans un sens plus large“ versteht, oder unter der Wendung „un amour de connaissance, de contemplation, *et non pas d'appetit*“, welcher weder

---

[1] Thom. S. 1. 2. p. q. 26. a. 1. c.

[2] Thom. in Arist. Ethic. Nicom. lib. 1. lect. 1. Contr. gent. lib. 1. c. 72. n. 3. S. 1. 2. p. q. 26. a. 1. c. et ad 3. q. 28. a. 6. c. — Cfr. Aug. de civ. Dei lib. 11. c. 28. Confess. lib. 13. c. 9. n. 10.

„l'amour de passion" sey, noch „l'amour de volonté ou du coeur"[1]. Denn einzig dieser amor naturalis ist ja diejenige Liebe, welche „jedem Seelenvermögen seinen Objecten gegenüber eignet". Den Gegenstand dieses amor naturalis also, wie derselbe speciell auch dem menschlichen Erkenntnißvermögen zugesprochen wird, soll nach Vallets Lehre die Schönheit bilden, insofern sie überhaupt als Gegenstand der Liebe und des Genusses gilt, und als solcher anerkannt werden muß.

Diese Doctrin ist nun freilich eine derartige Verirrung, daß man kaum glauben sollte, ihr in einem wissenschaftlichen Werke begegnen zu können, vor Allem, wenn dasselbe sich anheischig macht, das Wesen der Schönheit nach Thomas von Aquin zu entwickeln. Jedermann weiß doch, daß die Liebe, die sich schönen Erscheinungen gegenüber in uns regt, ein actueller wirklich seyender psychischer Vorgang ist, ein thatsächliches Gefühl, das entsteht und wieder verschwindet. Der „amor naturalis" — nur indem ich den lateinischen Ausdruck beibehalte, kann ich mich kurz und zugleich bestimmt ausdrücken — der „amor naturalis" des Erkenntnißvermögens ist aber nicht eine wirkliche seyende Thätigkeit dieses Letzteren, sondern nur eine gedachte, die niemals existirte und niemals existiren wird; er ist nicht etwas das sich psychologisch erzeugt und dann wieder aufhört zu seyn, sondern eine dauernde, bleibende Beschaffenheit der Erkenntnißkraft, vermöge deren diese bestimmte Gefühle erzeugen würde, wenn sie mit der Fähigkeit dazu ausgestattet wäre. Abermals: jedermann weiß, daß das Schauen, die Betrachtung schöner Erscheinungen uns Genuß gewährt, actuellen, wirklichen, bewußten Genuß; jeder actuelle Genuß setzt aber actuelle Liebe voraus, welche eben, unter den entsprechenden Bedingungen, in den Genuß übergeht. Wie nun der „amor naturalis" des Erkenntnißvermögens keineswegs actuelle Liebe, sondern, soweit er wirkliches Seyn hat, nichts Anderes ist als die in dem Vermögen liegenden natürlichen Gesetze, von denen dasselbe beherrscht wird, — ebenso ist es unmöglich, daß dieser „amor naturalis" für wirklichen bewußten Genuß jemals die genügende psychologische Voraussetzung bilde. Wiederum: jedermann weiß, daß unsere Liebe schönen Erscheinungen gegenüber, und die Freude die wir an ihnen finden, freie Thätigkeiten sind, deren wir uns entschlagen, die wir zurückweisen können: der „amor naturalis" ist aber etwas Nothwendiges, von uns vollständig Unabhängiges, das mit der von der Weisheit Gottes gesetzten Natur unserer Vermögen steht und fällt.

ΩΩΩ****. Soll ich noch eine Vermuthung aussprechen, wenn man will einen Verdacht, der sich seit Jahren wiederholt in mir geregt hat? Sämmtliche Vertreter der in diesem zweiten Kapitel besprochenen Auffassungen

[1] Vallet, p. 141. 142.

der Schönheit halten die Ueberzeugung fest, daß die Schönheit von der Wahrheit verschieden, daß mithin die Liebe und der Genuß der Ersteren etwas Anderes ist, als die Liebe zur Wahrheit, das Verlangen nach Erkenntniß derselben, und der Genuß den diese mit sich bringt. Anderseits stellen sie die unmittelbare Beziehung der Schönheit zum Strebevermögen entschieden in Abrede: die Liebe welche schöne Erscheinungen in uns wecken, ist ihrer Behauptung zufolge eine wesentlich andere als die, deren Grund und Gegenstand die innere Gutheit bildet. Sollte es ein freventlicher Argwohn seyn, wenn jemand der Meinung wäre, alle diese Gelehrten hätten unterlassen, über die Art der Liebe die sich auf schöne Dinge bezieht, sich genaue Rechenschaft zu geben, und ohne sich dessen klar bewußt zu werden, im Grunde den zuletzt bloßgelegten Irrthum Vallets getheilt?

Wird doch neuestens noch in einer Recension dieses Buches, deren Verfasser die Anschauungen Taparelli's (oben, S. 303 f.) vertheidigen möchte, der Satz ausgesprochen, „zwischen der rein ästhetischen Freude an der Tugend, und der thatkräftigen Liebe zur Tugend, bestehe ein wesentlicher Unterschied: die Erstere sey unfrei, die Letztere dagegen frei“ [1]. Zunächst ist es eine falsche Voraussetzung, wenn man aus dem Umstande, daß ein psychischer Vorgang frei ist, ein anderer nicht, auf die wesentliche, d. h. auf die psychische Verschiedenheit beider schließen zu können glaubt; der bezeichnete Umstand begründet lediglich ihre ethische Verschiedenheit. Zweitens ist es ein Irrthum, wenn der ästhetischen Freude die Freiheit abgesprochen wird: es ist durchaus der Wahl des Menschen anheimgegeben, ihr zuzustimmen, sie zu hegen, oder nicht; nur daß das Letztere selten geschieht, weil das Motiv dafür zu fehlen pflegt. Drittens endlich, und hiermit kommen wir auf unseren Hauptgedanken zurück, drittens sind die Acte des höheren Strebevermögens, so oft sie sich nicht unabhängig von der Ueberlegung der Vernunft erzeugen, insgesammt freie Thätigkeiten. Soll die „rein ästhetische Freude“, mithin auch die Liebe aus der sie hervorgeht, ihrer Natur nach unfrei, und von der ethischen Liebe wesentlich verschieden seyn, dann kann folglich die Erstere unmöglich als ein Act des Strebevermögens gelten; es wird also nichts übrig bleiben, als sie mit Vallet für einen „amour de connaissance, de contemplation“ zu erklären, für eine Liebe jener Art, mit welcher „chaque faculté aime son objet et son acte“. Oder glaubt der Verfasser der Recension an das deutsche „Gefühlsvermögen“? [2]

---

[1] Hist.-pol. Blätter, Bd. 94. S. 282.

[2] Man vergleiche meine Abhandlung „Das Gemüth. . .“, 2. Aufl. N. 93. S. 190 ff. (1. Aufl. S. 262 ff.)

Drittes Kapitel.

Definitionen der Schönheit die schon darum ungenügend erscheinen müssen, weil sie zu wenig bestimmt sind.

Petavius. Definitionen auf pantheistischer Grundlage: Schelling; Vischer. A. Kuhn. Schillers Lehre über „das Menschliche" und „das Schöne". Hutcheson, Shaftesbury, Carteſius, André, und „Viele nach ihnen" als Vertreter der stark verbreiteten Erklärung, wonach die Schönheit „die Einheit in der Vielheit und Mannichfaltigkeit" seyn soll.

223. Die Rücksicht, nach welcher wir die jetzt noch zu besprechenden Auffassungen, so verschiedenen Richtungen ihre Vertreter auch angehören, mit einander verbinden, wurde im Anfange dieses Abschnittes (S. 283) bereits angegeben.

Dionysius Petavius sieht sich veranlaßt, den Begriff der Schönheit festzustellen, wo er in seinem großen Werke „Ueber Gott und seine Eigenschaften" von der Schönheit Gottes zu handeln hat. Das Resultat seiner Untersuchung gibt er in diesen Worten: „Die Schönheit eines Dinges ist nach meiner Auffassung nichts Anderes, als eine gewisse Uebereinstimmung desselben mit jenem vollkommenen Muster und Urbilde, dem es seiner Natur nach entsprechen soll" 270). Nach weiteren Erklärungen heißt es bald darauf: „Wir können schließlich so definiren: „Schön ist dasjenige, dessen Erkenntniß uns darum Genuß gewährt, weil es seinem Urbilde oder seiner Idee genau entspricht" 271).

Ein wesentlicher Mangel dieser Definition besteht offenbar darin, daß sie weder sagt noch andeutet, warum (psychologisch) die Anschauung von Dingen der bezeichneten Art uns Genuß gewährt, und was hiermit enge zusammenhängt, von welcher Art der kalleologische Genuß sey, ob „intellectualer", oder „Genuß aus eigentlicher Liebe". Ueberdies scheint uns den angeführten Sätzen die nothwendige Klarheit abzugehen; auch durch die Erläuterungen welche Petavius gibt, läßt sich ihr Sinn nicht mit voller Bestimmtheit feststellen 272). Und auf alle Erscheinungen die mit Recht „schön" genannt werden, dürfte zudem seine Definition sich keineswegs anwenden lassen.

224. Eine Definition der Schönheit welche aus den Anschauungen des Pantheismus hervorgeht, hat eigentlich keinen Anspruch darauf, hier eine Stelle zu finden. Warum ich sie dennoch nicht übergehe, das wird sich bald ergeben. Nach Schelling ist die Schönheit „Identität des Unendlichen und des Endlichen, des Idealen und des Realen, der Nothwendigkeit und der Freiheit, in sinnlicher Erscheinung angeschaut" [1]. Wie

[1] Lotze, S. 137. (Citirt 18.)

das „große Conversations-Lexicon" von Meyer (Art. Aesthetik) uns belehrt, „war es Schelling vorbehalten, die Aesthetik auf ihren absoluten Standpunkt zu erheben . ."; Kuhn erklärt ihn für den „bedeutendsten Aesthetiker" [1], und ein anderer katholischer Gelehrter berichtet, daß „erst Schelling auf dem Gebiete des Schönen Bahn brach, und durch seinen Satz von der Identität des Idealen und Realen ein klares Begreifen dessen, was schön sey, und damit auch die wissenschaftliche Begründung der Aesthetik möglich machte" [2]. Auch Lotze läßt auf die von uns vorher nach ihm gegebene Definition Schellings die Bemerkung folgen: „Die begeisterte Zustimmung Vieler, die hierdurch ihrer eigenen Empfindung Ausdruck gegeben sahen, beweist, daß diese Bezeichnungen ohne Zweifel eine für die Aesthetik aufzubewahrende Wahrheit enthalten.

„Aber", setzt Lotze sofort bei, „aber die Fassung der Ausdrücke ist nicht so bestimmt, um selbst im Sinne der eigenen Speculation Schellings unzweideutig zu seyn." Das ist ein scharfes Urtheil: eine Definition von der Solches gesagt werden muß, kann schwerlich besonderen Werth haben, auch wenn sie nicht, wie die in Rede stehende, im Boden des Pantheismus wurzelte. Lotze begründet sein Urtheil sehr eingehend [3]. Wir können es nicht als unsere Aufgabe betrachten, uns auf eine Widerlegung der Schellingischen Auffassung einzulassen. Daß dieselbe eine so begeisterte Aufnahme fand; daß überhaupt eine Philosophie welche „das Christenthum in seinen Grundprincipien negirte, auch bei Solchen Anklang fand, die auf christlichem Boden standen", das ist jedenfalls ein Zeichen der Zeit, und nicht ein günstiges. „Der Reiz der Neuheit, und der kühne Flug der Phantasie welcher in derselben hervortrat, mag das Seinige dazu beigetragen haben." [4] Ohne Zweifel; aber der eigentlichere Grund lag darin, daß man von Thomas von Aquin nichts mehr wußte, und überhaupt jede Philosophie verloren hatte.

225. Für Leser die sich etwa dafür interessiren könnten, geben wir Vischers abstruse Gedanken über das Wesen der Schönheit, oder wie Vischer zu sagen pflegt „des Schönen", in der Anmerkung n. 273. Hier soll zunächst noch ein zweiter Satz von Schelling folgen. Derselbe findet „Schönheit da gesetzt, wo das Besondere (Reale) seinem Begriffe so an-

[1] A. Kuhn, Die Idee des Schönen, in ihrer Entwickelung bei den Alten bis in unsere Tage (Berlin 1863) S. 84.

[2] „Kirchenlexicon" (1. Aufl.) Art. Aesthetik. Man glaubt in dieser Abhandlung Vischer reden zu hören. Seine Definition wird vorausgeschickt, und die sich daran schließende Erörterung über „das Schöne nach seinem innern Seyn und Wesen" ist einfach eine gedrängte Skizze des ersten Theiles seiner Aesthetik, natürlich ohne seine pantheistischen Voraussetzungen und Consequenzen.

[3] Lotze, S. 137—147. (Citirt 18.)

[4] Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (2. Aufl.) S. 809.

gemessen ist, daß dieser selbst, als Unendliches, eintritt in das Reale, und *in concreto* angeschaut wird“ [1]. Wir führen diesen Gedanken an, einerseits, weil er an die vorher erwähnte Erklärung des Petavius erinnert, und sich ausnimmt, als wäre er eben diese, nur in pantheistischer Gestalt; anderseits zugleich, weil er uns, aber in theistischer Fassung, in der bereits genannten Schrift von A. Kuhn abermals entgegentritt. Durch Vergleichung der Auffassungen der alten und neuen Philosophie gelangt nämlich dieser Gelehrte zu folgendem Resultat: „Die Erscheinung Gottes in den Dingen, die in einem Kunstwerke ausgedrückte göttliche, sichtbar oder hörbar gewordene Idee, — das ist das Schöne in ihm“ [2]

Wir wollen, was diese Lehre betrifft, davon absehen, daß die Schönheit nicht bloß ein Attribut von „Kunstwerken“ ist, sondern sich, wie auch Kuhn selber hervorhebt, in der gesammten Natur findet; wir wollen nicht wiederholen, daß sie eben so gut, und mehr, dem Geiste eigen ist als den körperlichen Dingen, wie Kuhn es gleichfalls nicht in Abrede stellt. Darum wird derselbe uns vielleicht nicht widersprechen, wenn wir den Gedanken welcher das Resultat seiner Forschungen bildet, allgemeiner und zugleich genauer so geben: „Die Dinge sind schön, insofern sie sich als Ausdrücke der göttlichen Ideen darstellen.“ In dieser Weise gefaßt, ist der Satz vollkommen wahr; aber als Erklärung der Schönheit kann er offenbar nicht gelten. Denn ganz dasselbe läßt sich von den übrigen Transcendentalbegriffen sagen. Nicht bloß schön, sondern auch wahr und gut sind die Dinge, weil sie den Ideen der Weisheit Gottes entsprechen, — und eben hierdurch sind sie auch. Kuhn nennt uns den entfernteren ontologischen Grund der Schönheit, aber er erklärt nicht ihr Wesen.

226. Schillers Ansicht von der Schönheit ist uns bei einem anderen Anlasse bereits begegnet. Ihm gilt die Schönheit, in Essers Fassung, als „die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen (des Idealen und Realen), welche Vereinigung erst das wahrhaft Wirkliche sey“; oder anders, in engerem Anschlusse an Schillers Ausdrücke, als „das Gleichgewicht zwischen Form und Stoff“. „Daraus folgt, wie auch Schiller selbst sagt, daß das Menschliche und das Schöne eigentlich Eines sey. Es folgt ebenso, daß das wahrhaft Schöne nur der Mensch, aber weder leblose Objecte noch reine Geister seyen; daß diesen das Schöne höchstens nur in Uebertragung des Menschlichen beigelegt werden könne. Eigentlich schön ist nur das wahre menschliche Subject, und der Begriff der Schönheit entsteht nur durch Abstraction

[1] Lotze, S. 139. (Citirt 18.)
[2] A. Kuhn, S. 89. 91. (Citirt 321.)

von demſelben. Nicht, das wahrhaft Menſchliche iſt ein Schönes, ſondern das wahrhaft Menſchliche iſt das Schöne.“ [1]

Der Leſer erinnert ſich noch der im fünften Abſchnitt erwähnten Klage die Schiller über ſich ſelber führte, daß ihn nämlich zuweilen, wo er philoſophirt, der Dichter übereilt habe. Die eben angeführten Gedanken beweiſen, daß die Klage nicht ungerecht war. — Hinſichtlich der Ausdrücke „das Schöne“, „das Menſchliche“, verweiſen wir auf das im Anfange (4. 5. S. 7 ff.) Geſagte. Ein tüchtiger Gelehrter, wenn auch wenig gekannt, der vor nicht langer Zeit als hochbetagter Greis geſtorben iſt, hat ſchon im Jahre 1828 dieſes „*Genus neutrum*“ der deutſchen Wiſſenſchaft beſungen:

Ei, wie erſpürt ihr das Wahre, wie ſchnappt ihr das Gute im Flug weg!
Und das Schöne, ihr habt's zappelnd in Liebe erreicht!
Aber das Menſchliche erſt, das Göttliche dann und das Andre!
Ach, euch bleibt die Idee ſtets ungewiſſen Geſchlechts [2].

227. Noch Eine Definition der Schönheit, und zwar eine ſolche, die der Wahrheit jedenfalls näher ſteht, als Schillers, Schellings und Viſchers Gedanken; dann mag es genug ſeyn. Wir meinen die bekannte, und vielleicht am meiſten gebräuchliche: „Die Schönheit iſt die Einheit in der Vielheit und Mannichfaltigkeit“ [3]. Als Vertreter dieſer Formel erſcheinen in der neueren Zeit Shaftesbury und Hutcheſon [4]; nach Sanſeverino auch Carteſius und namentlich André, und „Viele nach ihnen“ [5].

Manche wollen die Formel auf den heiligen Auguſtin zurückführen; das dürfte jedenfalls unrichtig ſeyn. Denn einerſeits findet ſich der Ausdruck ſelbſt, in der angeführten Faſſung bei St. Auguſtin nirgends. Anderſeits iſt „Einheit in der Vielheit und Mannichfaltigkeit“ offenbar ganz daſſelbe, wie „Ordnung“, oder „innere Uebereinſtimmung der Theile“, oder „Verhältnißmäßigkeit“, oder „Harmonie“. Die Anſicht, das Weſen der Schönheit beſtehe in dem durch dieſe Ausdrücke bezeichneten Vorzuge, iſt aber viel älter als der heilige Auguſtin. Bereits Plotin nennt ſie die „faſt allgemein herrſchende Auffaſſung“, und widerlegt ſie eingehend [6];

---

[1] R. Zimmermann, Geſchichte der Aeſthetik (Wien 1858) S. 502. — Vgl. Schiller, Ueber die äſthetiſche Erziehung des Menſchen, Brief 15. 16. 17. (Bd. 12. S. 70 ff.)

[2] Joſeph Fick. Vgl. Hiſt.-pol. Blätter, 1882, Bd. 89. S. 333 ff.

[3] *Unitas in multitudine et varietate.*

[4] R. Zimmermann, a. a. O. S. 274 ff. 283. 288 ff.

[5] Sanseverino, Elementa Philosophiae christ. (Neapoli 1865) vol. 2. n. 174. pag. 96.

[6] Plotin. de pulchritud. cap. 1. ed. Basil. p. 50 D. 51. Creuzer p. 6. sqq.

Creuzer aber weiſt nach, daß ſie einem der berühmteſten griechiſchen Bildhauer, dem Polyclet, ihren Urſprung verdankt, von Chryſippus adoptirt wurde, und in Folge deſſen namentlich in der ſtoiſchen Schule ſtark verbreitet war [1].

Was dann den Werth der Formel, als Definition der Schönheit betrifft, ſo iſt zunächſt der Zuſatz „in der Vielheit und Mannichfaltigkeit“ ganz entbehrlich. Laſſen wir ihn fallen, ſo finden wir in jenem Briefe des heiligen Auguſtin, auf welchen die Vertreter der Formel ſich zu berufen pflegen, einen Gedanken, der für die Letztere zu ſprechen ſcheinen kann: „Das beſtimmende Princip aller Schönheit iſt die Einheit“ 274). Aber damit will Auguſtin keineswegs eine Definition der Schönheit geben; man leſe nur den Gedanken aufmerkſam im Zuſammenhange. Was der heilige Kirchenlehrer ſagt, iſt vollkommen wahr: Je vollendetere „Einheit“ in dem Seyn eines Weſens herrſcht, deſto beſeligender iſt ſeine Schönheit. Aber deſto reicher iſt auch zugleich ſeine Gutheit, deſto voller das Licht ſeiner Wahrheit, und deſto größer die Fülle ſeines Seyns; gerade ſo wahr, wie der angeführte, würden deßhalb auch die Sätze ſeyn: „Das beſtimmende Princip aller Gutheit — oder, aller Wahrheit, — iſt die Einheit.“ Der heilige Auguſtin nennt die Einheit das Princip der Schönheit lediglich darum, weil eben dieſer Begriff ihn am unmittelbarſten zu der Folgerung führt, um die es ihm gerade zu thun iſt.

Stimmen wir hiernach dem heiligen Auguſtin vollkommen bei, ſo müſſen wir dagegen denen welche durch ſeinen Gedanken den Begriff der Schönheit ausdrücken zu können glauben, Aehnliches erwiedern, wie wir einer anderen Erklärung gegenüber ſchon vorher bemerkten, nämlich daß die Einheit wohl als der ontologiſche Grund der Schönheit bezeichnet werden kann, aber für ſich allein noch keineswegs das Weſen der Letzteren vollſtändig ausdrückt. Denn, wie wir im vierten Abſchnitt nachgewieſen haben, die Schönheit iſt weſentlich ein „relatives“ Attribut; ſie iſt den Dingen nur eigen auf Grund der Beziehung, in welche dieſelben zu einer beſtimmten Thätigkeit des vernünftigen Geiſtes treten; eine Formel welche, wie jene um die es ſich handelt, ſie als eine „abſolute“ Eigenſchaft der Dinge erſcheinen läßt, wird darum als Definition immer unrichtig ſeyn. (Vgl. N. 124. S. 164 ff.)

[1] Creuzer, Annotat. in Plotin. libr. de pulchritud. pag. 149. sq.

Schluß des ersten Buches.

Die Schönheit gegenüber den anderen „ästhetischen Vorzügen".

228. Die in den vorhergehenden Kapiteln aufgeführten Erklärungen des Wesens der Schönheit sind unter allen, welche wir als mit der im vierten Abschnitt von uns gegebenen nicht übereinstimmend kennen, die vorzüglichsten, mag man nun den Namen ihrer Vertreter berücksichtigen, oder die Gründe durch welche sie sich empfehlen. Deßungeachtet glauben wir nicht, besorgen zu müssen, daß die Vorführung derselben das Ansehen der unsrigen beeinträchtigen, oder die derselben günstige Stimmung jener Leser, welche unserer Entwickelung gefolgt sind, irgendwie erschüttern könnte. Der Kern, das eigentlich Unterscheidende unserer Auffassung, liegt in dem Satze: Die schönen Dinge sind schön, unmittelbar und zunächst, durch ihre Beziehung zur strebenden Kraft des vernünftigen Geistes, als das dieser vollkommen angemessene, ganz entsprechende Object, als Gegenstand der eigentlichen Liebe. Freilich nicht, als ob hiermit der Begriff der Schönheit schon vollständig gesetzt wäre: sonst unterschiede sie sich ja nicht von der inneren Gutheit; sondern der Begriff der Letzteren wird zum Begriff der Schönheit, indem zu ihm das Merkmal des Genusses hinzutritt, welcher sich an die eigentliche Liebe bei klarer Erkenntniß des an sich guten und darum geliebten Gegenstandes naturgemäß anschließt. „Schön ist das an sich Gute, insofern es eben durch seine Gutheit Genuß gewährt," so haben wir oben (109) mit den Worten des Aristoteles, und in Uebereinstimmung mit der gesammten älteren Wissenschaft, gesagt.

Warum und in welchem Sinne der Genuß der Schönheit sich auf die klare Erkenntniß des Gegenstandes gründet, das haben wir zur Genüge erklärt. Auch das dürfen wir nicht wiederholen, daß unpersönliche Dinge zwar nicht den Gegenstand der „absoluten" eigentlichen Liebe bilden können, aber wohl der „relativen"; daß wir in ihnen den vernünftigen Geist lieben, als dessen Werk, als dessen Bild oder Zeichen sie uns erscheinen. Fragt man uns noch, was denn, beim Genuß den uns die Schönheit unpersönlicher Dinge bietet, der letzte Grund unserer Freude sey, da ja diese gleichfalls als eine relative betrachtet werden müsse, so kann uns auch diese Frage nicht in Verlegenheit setzen. Wir freuen uns in diesem allerdings relativen Genuß der Vollkommenheit, der Güter desjenigen, welches auch das letzte Object der Liebe ist, die solche Dinge in uns wecken: wir freuen uns der Vorzüge unserer eigenen vernünftigen Natur[1], wir freuen uns der Vollkommenheiten und der Güter Gottes,

[1] Man vergleiche die oben, N. 88. S. 118 f., gegebenen Gedanken aus der Socratischen Philosophie.

je nachdem diese oder jene in dem unpersönlichen schönen Dinge sich uns darstellen. Man wende uns nicht ein, daß wir bei dem Genusse solcher Dinge meistens weder an unsere vernünftige Natur denken, noch an Gott und seine Vollkommenheiten. Dieselben schweben freilich unserer Seele nicht immer vor in concreten Vorstellungen, aber doch gewiß unter den abstracten Begriffen der Gutheit, der Vollkommenheit, der Vernunftgemäßheit; wir denken an sie nicht in jedem Augenblick mit Reflexion, mit klarem Bewußtseyn, aber unbewußt und ohne es zu wollen. Oder liegt irgend ein Object des Strebens dem vernünftigen Geiste so nahe wie er selber? und sollte es möglich seyn, daß sein eigenstes Wesen, und mit diesem der Begriff der Uebereinstimmung mit ihm selber und jener der inneren Gutheit, auch nur einen Augenblick ihm ganz entschwände?

Es ist ein sehr beachtenswerther Gedanke den Hermann Lotze ausspricht, daß wir „den allgemeineren Begriff des ‚Aesthetischen überhaupt', oder des ästhetisch Wirksamen und ästhetisch Beurtheilbaren, sehr leicht und häufig mit dem Begriffe des Schönen verwechseln" [1]. Was durch seine Anmuth fesselt, was durch Wahrheit, Neuheit, Seltsamkeit auffällt und unser Interesse in Anspruch nimmt, selbst das Komische und das sinnlich Angenehme wird einfach als „schön" gepriesen und geschätzt. Wer den Begriff der Schönheit festhält wie wir ihn bestimmt haben, der ist jedenfalls vor einer solchen Verwechselung leicht geschützt: denn in unserer Definition tritt die wesentliche Verschiedenheit der eigentlichen Schönheit von allen übrigen „ästhetischen Vorzügen" ganz unverkennbar hervor. Die Schönheit steht in unmittelbarer Beziehung zur eigentlichen Liebe, und einzig zu ihr; die sinnliche Angenehmheit, die Wahrheit, die Neuheit, die Seltsamkeit, die Lächerlichkeit, nehmen *diese* Liebe in keiner Weise in Anspruch: und wenn die Anmuth zwar die Beziehung zur eigentlichen Liebe mit der Schönheit gemein hat, weil sie eben die Letztere nothwendig einschließt, so wird sie doch zur Anmuth nur durch die gleichzeitige Beziehung des Gegenstandes zur uneigentlichen Liebe (183. S. 257). Das Schöne lieben wir, nur weil es *an sich gut* ist, und *weil* wir es lieben ist es uns angenehm; in Rücksicht auf die übrigen Vorzüge werden die Dinge ausschließlich, was die Anmuth betrifft wenigstens zugleich, darum der Gegenstand unserer Liebe, weil sie *uns gut*, weil sie angenehm sind 275). Die Liebe der Schönheit und ihr Genuß stützt sich unmittelbar und ausschließlich auf die kostbarste Mitgift unserer Natur, auf die von Gott uns anerschaffene Richtung nach dem hin, was unter Allem das Reinste, das Edelste, das Höchste ist; die Liebe der anderen „ästhetischen Eigenschaften" hat ihren unmittelbaren Grund, entweder allein, oder doch, bei der Anmuth, zugleich und vorzugsweise, in

[1] Lotze, S. 335. (Citirt 18.)

dem natürlichen Hange zum Genuß. Wie selten aber dieser Hang innerhalb der rechten Gränzen bleibt, wie leicht derselbe ungeordnete Eigenliebe, Genußsucht, Egoismus wird, das weiß jeder, der die Menschen kennt und sich selber.

Darum kann das Streben nach Genüssen dieser Art fehlerhaft, unsittlich werden, und wird es immer, sobald wir demselben höhere Rücksichten zum Opfer bringen. Das Verlangen nach Neuem kann in Neugier und Vorwitz ausarten, die Liebe zur Anmuth in Stolz und Selbstgefälligkeit, die Freude an dem Lächerlichen in triviale Gemeinheit und Frivolität; und wie häufig die Liebe des sinnlich Angenehmen zur „Sinnlichkeit" herabsinkt, beweist schon der Nebenbegriff des Ungeordneten, welcher mit diesem Worte fast verwachsen erscheint, so wenig er in seiner eigentlichen Bedeutung liegt. Verirrungen dieser Art finden in der, minder scharfe Augen täuschenden, Aehnlichkeit jener sogenannten „Gegenstände ästhetischen Wohlgefallens" mit der Schönheit den willkommenen Deckmantel für ihre ethische Häßlichkeit; von einer Moral der die Begriffe fehlen, wird umgekehrt die Schönheit verurtheilt, weil man sie einer Verführung für schuldig hält von der sie nichts weiß, deren sie gar nicht fähig ist. Denn jene Richtung der vernünftigen Natur auf das an sich Gute hat ja keine höheren Rücksichten über sich, die ihr geopfert werden könnten. Die Quelle der Freude am Schönen, und eben nur sie, bleibt immer klar und lauter, ist für Fälschung nicht empfänglich. Unter den Metallen besitzt allein das Gold den Vorzug, nicht zu rosten; so ist allein die Liebe und der Genuß der Schönheit seiner Natur nach keiner Entartung ausgesetzt, der Gefahr unedler Mischung nicht unterworfen.

Anmerkungen.

1. (S. 4.) Nach Heindorf und Anderen iſt ein der Stadt Megara gegebenes Orakel gemeint, welches ſo anfängt:

Γαίης μὲν πάσης τὸ Πελασγικὸν Ἄργος ἄμεινον,
Ἵπποι Θρηίκιαι, Λακεδαιμόνιαι δὲ γυναῖκες.

(Stallbaum, Platon. opp. omn. vol. 4. sect. 2. p. 218.)

2. (S. 7.) Τὴν γὰρ παροιμίαν ὅ, τι ποτὲ λέγει, τὸ, χαλεπὰ τὰ καλὰ, δοκῶ μοι εἰδέναι. Plat. Hipp. mai. extr.

3. (S. 8.) Οὐκ ἄρα ταὐτὸν τὸ καλὸν τοῖς καλοῖς. Procl. p. 422. (ap. Creuzer, Plotini lib. de pulchritudine, p. 130.)

4. (S. 9.) Τὸ καλὸν significat id quod communiter inest in omnibus pulchris, quoque efficitur ut pulchra sint. Muret. Comment. in Arist. Ethic. p. 142. Ruhnk. (Creuzer, Plotini lib. de pulchritud. p. 129. sq.)

5. (S. 10.) Ἡ μὲν οὖν τέχνη ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν. Arist. Ethic. Nicom. 6. c. 4. extr.

Ars est quidam habitus factivus cum vera ratione. Thom. in Arist. Ethic. libr. 6. lect. 3.

Ich ziehe es vor, den Ausdruck ἕξις, *habitus*, durch „ausgebildete Fähigkeit" zu geben, und nicht, wie Manche wollen, durch „Fertigkeit". Dieſes Letztere drückt m. E. wohl die handwerksmäßige Gewandtheit aus, welche der Begriff einer Kunſt immerhin umſchließt; jenes Element dagegen welches in allen edleren Künſten das bedeutendere iſt, den dem Geiſte eigenen Vorzug welchen dieſe vorausſetzen, pflegt man mit dem Namen „Fertigkeit" nicht zu bezeichnen. Für die mechaniſchen Künſte mag derſelbe darum paſſen, für die höheren ſcheint er ſich nicht zu eignen. Oder will man die Regierungskunſt, die Kunſt der Erziehung, unter den Gattungsbegriff der „Fertigkeiten" fallen laſſen? iſt man gewohnt, die großen Schöpfungen der religiöſen Architectur, der religiöſen Poeſie, oder auch nur die Oden Pindars und die dramatiſchen Werke Shakeſpeare's, als Erzeugniſſe von „Fertigkeiten" zu betrachten?

6. (S. 11.) Ars illa summa omnipotentis Dei per quam ex nihilo facta sunt omnia, quae etiam sapientia eius dicitur, ipsa operatur etiam per artifices, ut pulchra atque congruentia faciant. Aug. de divers. quaestt. 83, q. 78.

7. (S. 12.) Ars est recta ratio aliquorum operum faciendorum. Thom. S. 1. 2. p. q. 57. a. 3. Ars est recta ratio factibilium. Ib. a. 4. Cfr. de Verit. q. 5. a. 1. c.

8. (S. **12.**) Ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis, qua per determinata media ad debitum finem actus humani perveniunt. Thom. in Arist. Posterior. Analyt. l. 1. lect. 1. init.

9. (S **25.**) Διὸ καὶ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀγαθῷ τὸ καλόν. Dionys. Areopag. de divin. nomin. c. 4. §. 7. post. med.

10. (S. **25.**) Quamvis autem pulchrum et bonum sint idem subiecto, quia tam claritas quam consonantia sub ratione boni continetur, tamen ratione differunt: nam pulchrum addit supra bonum ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi. Thom. in libr. B. Dionys. Areopag. de divin. nomin. expos., c. 4. lect. 5. extr.

Um dieſen Satz richtig zu verſtehen, erinnere man ſich des oben, N. 4. 5. S. 7 ff., Geſagten.

11. (S. **26.**) Dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3.

12. (S. **27.**) . . . ut aut impares non sint, aut inter maximam et minimam ita sit media, ut tanto praecedat minorem, quanto a maiore praeceditur. Aug. de vera relig. c. 30. n. 54.

13. (S. **27.**) Sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Thom. in Arist. Ethicor. ad Nicom. libr. 1. lect. 1. init.

14. (S. **28.**) Τὸ καλὸν ἔστι μὲν ἐν ὄψει πλεῖστον· ἔστι δ' ἐν ἀκοαῖς κατά τε λόγων συνθέσεις, ἔστι δὲ καὶ ἐν μουσικῇ ἁπάσῃ· καὶ γὰρ μέλη καὶ ῥυθμοί εἰσι καλοί. Ἔστι δὲ καὶ προϊοῦσι πρὸς τὸ ἄνω ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως, καὶ ἐπιτηδεύματα καλά, καὶ πράξεις, καὶ ἕξεις, καὶ ἐπιστῆμαί τε καὶ τὸ τῶν ἀρετῶν κάλλος. Plotin. de pulchritudine cap. 1. ed. Basil. 50 A. Creuzer 2.

15. (S. **29.**) Quamquam sint multa pulchra visibilia, quae minus proprie honesta appellantur, ipsa tamen pulchritudo, ex qua pulchra sunt quaecunque pulchra sunt, nullo modo est visibilis. Item multa utilia visibilia; sed ipsa utilitas, ex qua nobis prosunt quaecunque prosunt, quam divinam providentiam dicimus, visibilis non est. Aug. de. divers. qq. 83, q. 30.

16. (S. **29.**) Eorum ipsorum quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit. Cic. de offic. 1. c. 4. n. 14.

17. (S. **30.**) Ego antea . . . mirari solebam, istum in his ipsis rebus aliquem sensum habere, quem scirem nulla in re quidquam hominis habere . . . Cic. de signis c. 14. n. 33.

18. (S. **38.**) Κάλλος μὲν οὖν ψυχῆς ἀρετὴ πᾶσα, καὶ κάλλος ἀληθινώτερον ἢ τὰ πρόσθεν. Plotin. de pulchrit. c. 1. ed. Basil. 51 E. Creuzer 10.

19. (S. **38.**) Ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valetudine; sic hoc de quo loquimur decorum, totum illud quidem est cum virtute confusum: sed mente et cogitatione distinguitur. Cic. de offic. 1. c. 27. n. 95.

20. (S. **39.**) Decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae, in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differat. Cic. l. c. n. 96. Der heilige Thomas (S. 2. 2. p. q. 142. a. 2. c.) lieſt ſtatt decorum *pulchrum*.

21. (S. **39.**) (Sapiens) recte etiam pulcher appellabitur; animi enim lineamenta sunt pulchriora quam corporis. Cic. de finib. 3. c. 22. n. 75.

22. (S. **39.**) Stoici . . . asseverabant, a sensibus animum concipere notiones, quas appellant ἐννοίας earum rerum scilicet quas definiendo explicant; hinc propagari atque connecti totam discendi docendique rationem. Ubi ego multum mirari soleo, quum pulchros dicant non esse nisi sapientes, quibus sensibus corporis istam pulchritudinem viderint, qualibus oculis carnis formam sapientiae decusque conspexerint. Aug. de civ. Dei 8. c. 7.

23. (S. **41.**) Ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῇδε θεοί, δοίητέ μοι καλῷ γενέσθαι τἄνδοθεν· τὰ ξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντὸς εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν. Plat. Phaedr. extr.

24. (S. **41.**) Τὴν γὰρ ἀρετὴν τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς ἔφη εἶναι· κατὰ δὲ τὸ ἐναντίον τὴν κακίαν αἶσχος ψυχῆς. Clem. Alex. Strom. 5. c. 14. ed. Potter. p. 705.

25. (S. **41.**) Ἀνδρὶ δὲ βουλομένῳ εἶναι καλῷ τὸ κάλλιστον ἐν ἀνθρώπῳ, τὴν διάνοιαν, κοσμητέον . . . Clem. Alex. Paedag. l. 3. c. 3. Potter. 264.

26. (S. **42.**) Χρὴ γὰρ εἶναι κοσμίας ἔνδοθεν, καὶ τὴν ἔσω γυναῖκα δεικνύναι καλήν. ἐν μόνῃ γὰρ τῇ ψυχῇ καταφαίνεται καὶ τὸ κάλλος καὶ τὸ αἶσχος· διὸ καὶ μόνος ὁ σπουδαῖος καλὸς κἀγαθὸς ὄντως ἐστί. Clem. Al. Paedag. 2. c. 12. Potter. 243.

27. (S. **42.**) Ἀκαλλώπιστος (ἦν), καὶ τοῦτο κάλλος αὐτῇ, τὸ ἄκοσμον. Greg. Naz. orat. 8. al. 11. in laud. Gorgon. n. 3. ed. Maur. 219.

28. (S. **43.**) . . . Ἀλλ' οὐ τὸ κάλλος τῆς σαρκός, τὸ φαντασιαστικόν, τὸ δὲ ἀληθινὸν καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἐνεδείξατο κάλλος· τῆς μὲν τὸ εὐεργετικόν, τὸ δὲ ἀθάνατον τῆς σαρκός. Clem. Al. Paedag. l. 3. c. 1. extr. Potter. 252.

29. (S. **44.**) Totum quod pulchrum est in anima, virtus et sapientia est. Aug. in ps. 58. serm. 1. n. 18.

30. (S. **44.**) Pulchritudo autem animae sincera virtus, decus verior cognitio supernorum. Ambr. de Isaac et anima c. 8. n. 78.

31. (S. **44.**) Nos certe in pulchritudine corporis locum virtutis non ponimus, gratiam tamen non excludimus; quia verecundia et vultus ipsos solet pudore obfundere, gratioresque reddere. Ut enim artifex in materia commodiore melius operari solet, sic verecundia in ipso quoque corporis decore plus eminet. Ambros. de officiis l. 1. c. 19. n. 83.

32. (S. **45.**) Anima in hoc corpore tamquam in fidibus musicis, quae sobria est tamen summis ut ita dicam digitis, velut nervorum sonos, ita pulsat carnis istius passiones, ut consonum reddat morum atque virtutum consentientemque concentum; ut in omnibus cogitationibus suis, in omnibus operibus id custodiat, ut omnia consilia et facta sibi concinant. Anima est ergo quae utitur, corpus quod usui est; ac per hoc aliud quod in imperio, aliud quod in ministerio: aliud quod sumus, aliud quod nostrum est. Si quis animae pulchritudinem diligit, nos diligit: si quis corporis decorem diligit, non ipsum hominem, sed carnis diligit pulchritudinem, quae tamen cito marcescit et defluit. Ambr. de bono mortis c. 7. n. 27.

33. (S. 45.) (Homo) interior exteriorem respicit, et in sua comparatione foedum videt . . . Aug. de vera relig. c. 40. n. 74.

34. (S. 45.) Quod bonum Dei quidem donum est: sed propterea id largitur etiam malis, ne magnum bonum videatur bonis. Aug. de civit. Dei 15. c. 22.

35. (S. 45.) Hac ergo perversitate animae, quae contingit peccato atque supplicio, fit omnis natura corporea illud quod per Salomonem dicitur: *Vanitas vanitantium, et omnia vanitas* . . . Neque enim frustra est additum, *vanitantium*, quia si vanitantes detrahas, qui tanquam prima sectantur extrema, non erit corpus vanitas; sed in suo genere, quamvis extremam, pulchritudinem sine ullo errore monstrabit. Aug. de vera relig. c. 21. n. 41.

36. (S. 45.) Quid est autem aliud iustitia, quum in nobis est, vel quaelibet virtus qua recte sapienterque vivitur, quam interioris hominis pulchritudo? Et certe secundum hanc pulchritudinem magis quam secundum corpus facti sumus ad imaginem Dei. . . . Si ergo non in mole neque in distantibus per loca sua partibus, sicut corpora sive cernuntur sive cogitantur, sed in virtute intelligibili, qualis est iustitia, mentem dicimus, seu novimus, seu volumus pulchram, et secundum hanc pulchritudinem reformamur ad imaginem Dei: profecto ipsius Dei, qui nos formavit et reformat ad imaginem suam, non in aliqua mole corporea suspicanda est pulchritudo; eoque iustorum mentibus credendus est incomparabiliter pulchrior, quo est incomparabiliter iustior. Aug. epist. 120. al. 222. ad Consentium c. 4. n. 20.

37. (S. 46.) Quid namque eorum quae in facie lucent, si internae cuiuspiam sanctae animae pulchritudini comparetur, non vile ac foedum recto appareat aestimatori? Quid, inquam, tale in se ostendit ea quae praeterit figura huius mundi, quod aequare speciem animae possit illius, quae exuta terreni hominis vetustatem, eius qui de coelo est decorem induit, ornata optimis moribus pro monilibus, ipso purior sicut et excelsior aethere, sole spendidior? Bern. in Cant. serm. 27. n. 1. Man vergl. auch serm. 45. n. 2.

38. (S. 47.) Τὸ καλὸν ἡδὺ φύσει, καὶ ἐπιθυμητὸν δι' αὐτὸ (αὐτό?) ἀεὶ, καὶ οὐδέποτε ἀμβλυνόμενον κόρῳ. Zonaras c. Phot. ed. Tittmann. t. 2. 1159. (Bei E. Müller, 2. S. 191. Citirt. 31.)

39. (S. 47.) Κἂν γὰρ τὸ καλὸν εἴπῃς, ἡδονὴν λέγεις· σχολῇ γὰρ ἂν εἴη τὸ κάλλος κάλλος, εἰ μὴ ἥδιστον εἴη. Max. Tyr. dissert. 3. al. 33. n. 5.

40. (S. 48.) Ἱρὸς τὸν πυθόμενον, Διὰ τί τοῖς καλοῖς πολὺν χρόνον ὁμιλοῦμεν; Τυφλοῦ, ἔφη, τὸ ἐρώτημα. Diog. Laert. vit. Arist. ed. Bipont. p. 18.

41. (S. 49.) Princeps horum (recentiorum philosophorum) Leibnitius, cuius pauca quidem, sed fecundissima hac illac in suis operibus circa pulchrum leguntur. Ex his, mirabili cohaerentia doctrinae, luculentissima pulchritudinis definitio colligitur, scilicet pulchritudinem esse rerum perfectionem, quae *quatenus cognita*, voluptate nos afficit, eaque discernitur. Caes. Baldinotti, Metaph. gen. n. 276.

Pulchrorum *contemplatio ipsa iucunda est*, pictaque tabula Raphaelis intelligentem afficit, etsi nullos census ferat, adeo ut in oculis deliciisque feratur, quodam simulacro amoris. Leibnit. de notionibus iuris et iustitiae. (Berolin. 1840. p. 118)

42. (S. **49.**) S. 1. p. q. 5. a. 4. ad 1.: „Pulchra enim dicuntur quae visa placent.“ Daß das Wort placent hier die Bedeutung hat welche wir in der Ueberſetzung ausgedrückt haben, beweiſt das ſogleich folgende unzweideutigere (sensus) *delectatur*.

43. (S. **49.**) Quod bonum sit propria causa amoris. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. c.

44. (S. **49.**) Dionysius dicit IV. cap. de. div. nom. (lect. 9.), quod non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile.

45. (S. **50.**) Ad tertium dicendum, quod *pulchrum* est idem *bono*, sola ratione differens. Quum enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia, et pulchros sonos; in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod *pulchrum* addit supra *bonum* quendam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3.

Bei der Ueberſetzung haben wir den Commentar von Sylvius berückſichtigt, welcher zu dieſer Stelle ſagt: In responsione ad tertium ostendit, quod pulchrum etiam sit causa amoris, sed pulchrum et bonum esse idem secundum rem, licet differant secundum rationem.

Ueberdies vergleiche man die andere, bereits früher (14. S. 25) angeführte Aeußerung des heiligen Thomas.

46. (S. **56.**) Ratio boni in hoc consistit, *quod aliquid sit appetibile;* unde Philosophus in 1. Ethic. dicit, quod bonum est quod omnia appetunt. Thom. S. 1. p. q. 5. a. 1. c.

Bonum rationem *finis* importat. Thom. l. c. a. 4. c.

Cfr. Arist. Ethic. Nicom. l. 1. init. Rhet. 1. c. 6. n. 2.

47. (S. **56.**) Quum unumquodque naturaliter velit et appetat, suo modo, suum proprium bonum; si hoc habet amoris ratio, quod amans velit aut appetat bonum amati: consequens est, quod amans ad amatum se habeat sicut ad id, quod est cum eo aliquo modo unum; ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc, quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo. Thom. contr. gentil. 1. c. 91. n. 3.

De Sylveſtris drückt in ſeinem Commentar dieſe Argumentation des heiligen Thomas alſo aus: „Amans vult bonum amati; sed voluntas non fertur nisi in bonum quod est aliquo modo volentis: ergo amans vult bonum amati, in quantum est aliquo modo amantis; sed hoc non est, nisi quia aliquo modo amans et amatum sunt unum: ergo amans ad amatum se habet sicut ad id, quod est aliquo modo unum cum ipso. Ferrariens. Commentar. in Summ. contr. gent. (Venetiis 1595.) pag. 96.

Cfr. Thom. S. 1. 2. p. q. 99. a. 2. c.

48. (S. **57.**) Εὐθὺς τὰ ὅμοια ὁμοίοις χαίρει, καὶ ἀνθρώπῳ ἥδιστον ἄνθρωπος. Arist. Ethic. Eudem. 7. c. 2. med.

49. (S. 58.) Λέγουσι δέ πως ταῦτα, ὡς ἐγῷμαι, ὠδὶ
Αἰεί τοι τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον,
Καὶ ποιεῖ γνώριμον . . .
Οὐκοῦν καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν ἐντετύχηκας, ταῦτα αὐτὰ ἃ λέγουσιν, ὅτι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκῃ ἀεὶ φίλον εἶναι; Plat. Lysis Steph. 214 a. Bipont. 5. p. 233.

50. (S. 58.) Nihil est amabilius nec copulatius, quam morum similitudo bonorum. In quibus enim eadem studia sunt eaedemque voluntates, in his fit, ut aeque quisque altero delectetur ac seipso: efficiturque id, quod Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus. Cic. de offic. 1. c 17. n. 56.

51. (S. 58.) Omnis diversitas discors: similitudo vero appetenda est. Et quod appetit aliud, tale ipsum naturaliter esse ostenditur, quale est illud ipsum quod appetit . . . Omne tendit ad simile. Boet. de hebdomadibus lect. 1. 2. (S. Thom. opp. Venet. 1747. tom. 8. Commentar. 9.)

52. (S. 58.) Similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Boet. ap. Thom. in I. dist. 34. q. 3. a. 1. obi. 2.

53. (S. 58.) Duplex est convenientia, vel similitudo. Una quae est per participationem eiusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt: et talis convenientia incorporalium ad corporalia esse non potest. Alia per quandam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphorae corporalium ad spiritualia transferuntur, ut quod Deus dicitur sol, quia est principium vitae spiritualis, sicut sol vitae corporalis. Thom. in IV. dist. 45. q. 1. art. 1. solut. 1. ad 2.

54. (S. 59.) Inter corporalia et spiritualia non attenditur similitudo per participationem eiusdem qualitatis, sed per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum; ut sicut se habet aqua ad delendas maculas corporales, ita gratia ad abluendum spirituales; — vel si Deus dicatur ignis, ex hoc, quod sicut se habet ignis ad hoc quod liquefacta effluere facit per suum calorem, ita Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit, vel aliquid huiusmodi. Thom. in IV. dist. 1. q. 1. art. 1. sol. 5. ad 3. coll. in I. dist. 34. q. 3. art. 1. ad 2.

55. (S. 59.) Effectus a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione: necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri. De natura namque agentis est, ut agens sibi simile agat, secundum quod actu est. Thom. contr. gent. l. 1. c. 29.

56. (S. 62.) Cognitio quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et *lumen* naturale *intelligibile*, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus. Thom. S. 1. p. q. 12. a. 13. c.

Oportet dicere, quod in anima humana sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata *illustrare* . . . Ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem *lumini* . . . Unde ab ipso (Deo, qui est eius creator,) anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud ps. 4, 7. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* Thom. S. 1. p. q. 79. a. 4. c. Cfr. art. 3.

57. (S. 62.) Ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς (δυναμικός, der intellectus possibilis der Scholastiker,) τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ (ποιητικός, der intellectus agens,) τῷ

πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Arist. de anima l. 3. cap. 5.

58. (S. **63.**) Unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet . . . Res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina: dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini. Thom. S. 1. p. q. 16. a. 1. c.

59. (S. **63.**) Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates *(axiomata)*, sive incomplexa, ut ratio entis, unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus . . . Scientia ergo praeexistit in addiscente, in potentia non pure passiva sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam . . . Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Thom. de veritate q. 11. art. 1. c.

Intellectui non omnia intelligibilia aequaliter vicina sunt ad cognoscendum; sed quaedam statim conspicere potest, quaedam vero non conspicit nisi ex aliis principiis inspectis. Sic igitur homo ignotorum cognitionem per duo accipit, scilicet per lumen intellectuale, et per primas conceptiones per se notas, quae comparantur ad istud lumen quod est intellectus agentis, sicut instrumenta ad artificem. Quantum igitur ad utrumque Deus hominis scientiae causa est excellentissimo modo: quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam primorum principiorum ei impressit, quae sunt quasi quaedam seminaria scientiarum, sicut et aliis naturalibus rebus impressit seminales rationes omnium effectuum producendorum. Thom. ibid. art. 3. c.

60. (S. **65.**) Virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes; sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Thom. de verit. q. 11. a. 1. c.

Virtutes quaedam naturaliter insunt animae, ad minus secundum quaedam earum semina. S. 1. p. q. 93. a. 9. ad 3. Vgl. 1. 2. p. q. 63. a. 1. c. (unten, N. 67) und de virt. q. 1. a. 8. c.

Οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταὶ, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τὸ ἔθος. Arist. Eth. Nicom. l. 2. c. 1.

61. (S. **65.**). *Signatum est,* inquit, *in nobis lumen vultus tui, Domine.* Hoc lumen est totum hominis et verum bonum, quod non oculis sed mente conspicitur. *Signatum* autem dixit *in nobis,* tamquam denarius signatur regis imagine: homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei . . . Reddenda Deo anima lumine vultus eius illustrata atque signata. Aug. enarr. in ps. 4. n. 8.

62. (S. **65.**) (Divina veritas) loquitur in nobis per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare. Thom. de verit. q. 11. art. 1. ad 1.

Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus. Ibid. ad 13.

63. (S. **65.**) Ex quo perspicuum fit, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiae, et iustitiae, reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio Christi, vel sapienter faciunt aliqua, vel sancte: ut parentibus obsequantur: ut inopi manum porrigant: non opprimant vicinos: non aliena diripiant: magisque iudicio Dei obnoxii fiunt, quod habentes in se principia virtutum, et Dei semina, non credunt in eo sine quo esse non possunt. Hieron. Comment. in epist. ad Gal. l. 1. c. 1. vers. 15 extr.

64. (S. **65.**) Ὅτι κατὰ φύσιν ἐν ἀνθρώποις ἡ πρὸς τὰς ἐντολὰς τοῦ Κυρίου ῥοπὴ καὶ δύναμις. Bas. Reg. fus. tract. Interrog. 2. Maur. p. 336.

65. (S. **65.**) Πρὸς τοῦτο δὲ λεκτέον, ὅτι τοῖς εἰσάγουσι κρίσιν δικαίαν Θεοῦ ἀποκέκλειστο ἂν ἡ ἐπὶ τοῖς ἁμαρτανομένοις δίκη, μὴ πάντων ἐχόντων κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας πρόληψιν ὑγιῆ περὶ τοῦ ἠθικοῦ τόπου. Διόπερ οὐδὲν θαυμαστὸν τὸν αὐτὸν Θεὸν, ἅπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τοῦ Σωτῆρος, ἐγκατεσπαρκέναι ταῖς ἁπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς· ἵν' ἀναπολόγητος ἐν τῇ θείᾳ κρίσει πᾶς ἄνθρωπος ᾖ, ἔχων „τὸ βούλημα τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ". Orig. contr. Cels. l. 1. n. 4. ed. Maur. p. 323.

66. (S. **66.**) Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Vultis ex operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur, vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus? Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis diis exancillata, quum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine, et sanitatem suam patitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri: „Deus magnus", „Deus bonus", et „quod Deus dederit", omnium vox est. Iudicem quoque contestatur illum: „Deus videt", et „Deo commendo", et „Deus mihi reddet". O testimonium animae naturaliter christianae! Tert. Apolog. c. 17. Cfr. de testimonio animae c. 1.

67. (S. **66.**) (Virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita, tam scibilium quam agendorum; quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium, inquantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem). Secundum vero naturam individui, inquantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius, vel peius ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quaedam sensitivae actus sunt quarundam partium corporis, ex quarum dispositione adiuvantur, vel impediuntur huiusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus huiusmodi sensitivae vires deserviunt: et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Thom. S. 1. 2. p. q. 63. a. 1. c.

68. (S. **69.**) Beatitudo est ultima perfectio rationalis naturae. Thom. Quodlib. 10. art. 17. c.

69. (S. **73.**) Ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαί τινι ἃ οἴεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα, ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ, καὶ τὸ κατὰ δύναμιν πρακτικὸν εἶναι τούτων. Arist. Rhet. 2. c. 4. n. 2.

70. (S. **73.**) Amor quo amatur aliquid *ut ei sit bonum*, est amor simpliciter. Thom. S. 1. 2. p. q. 26. a. 4. c. extr.

71. (S. 73.) Ad veritatem amoris requiritur, quod bonum alterius *prout est eius* velit. Thom. contr. gentil. 1. c. 91. n. 2.

72. (S. 73.) Perfectus quidem amor est, quo aliquis *secundum se* amatur, ut puta quum aliquis *secundum se* vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Thom. S. 2. 2. p. q. 17. a. 8. c.

73. (S. 73.) Amare est velle alicui bonum, *eo tantum fine ut ipsi bene sit;* hoc est, ut ipse inde commodum, honorem, aut voluptatem percipiat. Less. de summo bono 2. c. 13. n. 99.

74. (S. 74.) Cuius enim bonum aliquis vult *solum*, prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur: sicut qui vult vinum conservari, ut illud bibat, aut hominem, ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem se ipsum. Thom. contr. gentil. 1. c. 91. n. 2.

75. (S. 76.) Arist. Ethic. Nicom. 9. c. 4. Thomas von Aquin überſetzt: *ipsius gratia*, und fügt erklärend hinzu: Quia si homo exhiberet voluntarius alicui beneficia, non quasi *intendens bona ipsius*, sed sui ipsius, sicut quum aliquis nutrit equum propter commodum suum, non videtur verus amicus illius, sed sui ipsius. Thom. in Arist. Ethic. Comment. 9. lect. 4.

76. (S. 79.) Sed Deus vult bonum *uniuscuiusque secundum quod est eius.* Vult enim unumquodque esse secundum quod *in se bonum* est: licet etiam unum ordinet in bonum alterius. Deus igitur *amat vere* et se et alia. Thom. contr. gentil. 1. c. 91. n. 2.

77. (S. 80.) Sanctus Thomas in prima parte (Summae) accipit *amorem amicitiae* pro ipsa *amicitia*, ut patet ex iis quae ibi dicit, non autem pro *amore amicitiae* proprie dicto. Similiter benevolentiam accipit *proprie*, non autem *communiter* dictam. Quorum neutrum est ad irrationalia. Non autem negat, Deum amare irrationalia *amore amicitiae proprie* sumpto, et benevolentia *communiter* sumpta, ut hoc loco voluit. Ideo non sequitur, quod ea amet tantum secundum quid, et quod nullo modo velit bonum creaturae irrationalis, *ut est eius.* Quod autem videtur ibi dicere, quoniam ea tantum amore concupiscentiae amat, intelligendum est de amore concupiscentiae ut *a vera amicitia* distinguitur; quod quidem *amorem amicitiae* non excludit. Nam quia irrationalibus non vult bonum ut est *tantum* ipsorum bonum, sed et ut est ipsorum, et etiam ut in utilitatem aliorum cedit, ideo dicitur illa amare concupiscentiae amore, et non tantum amore amicitiae; licet ad illa amicitiam non habeat. Quod est ea amare amore concupiscentiae tantum ut contra *amicitiam* distinguitur, non autem ut contra *amorem* distinguitur *amicitiae.* Ferrariens. super cap. 91. libr. 1. contra gentil.

Die Begründung dieſer klaren und gründlichen Löſung der ganzen Schwierigkeit iſt zu lang, als daß wir es angemeſſen finden könnten, ſie hier wiederzugeben.

78. (S. 81.) Similitudo est causa odii. Dicitur enim Proverb. 13. 10. quod *inter superbos semper sunt iurgia;* et Philosophus dicit in 8. Ethic. cap. 1. a med., quod *figuli corrixantur ad invicem.* Ergo similitudo non est causa amoris. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 3, 1.

79. (S. 82.) In amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, quum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat

quam alium: quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae. Et ideo si ex eo, quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat, efficitur ei odiosus, non inquantum est similis, sed inquantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et *inter superbos sunt iurgia,* quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 3. ad 1.

80. (S. 85.) Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem quum adest, et tristamur quum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea. Thom. contr. gentil. 4. c. 19. ante med.

81. (S. 85.) Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; *id autem habens eoque fruens, laetitia est;* fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit sentiens, tristitia est. Aug. de civit. Dei 14. c. 7. n. 2.

82. (S. 85.) Quid est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis? Aug. de morib. Eccl. cath. 1. c. 3. n. 4.

83. (S. 85.) Genau dieſer Begriff des Genuſſes tritt hervor in dem zweiten Verſe des Deliſchen Epigramms, welches Ariſtoteles (Ethic. Nicom. 1. c. 8.) anführt:

Κάλλιστον τὸ δικαιότατον· λῷστον δ' ὑγιαίνειν·
Ἥδιστον δὲ πέφυχ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.
Est pulcherrima res iustissima; *amata tenere*
Iucundissima res; optima, si valeas.

84. (S. 85.) Delectatio aliter dicitur *quies appetitus,* quam in corporibus dicatur quies. In his enim quies dicit solam negationem motus, et nihil positivum formaliter dicit; *quies* autem *appetitus* in bono coniuncto dicit *actum appetitus* cum negatione ulterioris inquisitionis. Postquam enim appetens habet bonum quod quaerebat, non amplius movetur per appetitum ad illud quaerendum, sed in bono adepto delectatur; et hic *actus* quo delectatur, ideo dicitur *quies,* quia est cum cessatione motus *executionis,* quo appetens tendebat ad finis acquisitionem. Ferrariens. super cap. 90. lib. 1. contr. gentil.

Denſelben Gedanken ſpricht Thomas aus, S. 1. 2. p. q. 31. a. 1. ad 2.

85. (S. 85.) Ὑποκείσθω δ' ἡμῖν, εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα ψυχῆς, καὶ κατάστασιν ἁθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν. Arist. Rhet. 1. c. 11. init.

In Rückſicht auf die von uns gegebene Ueberſetzung dieſer Stelle vergleiche man Thom. S. 1. 2. p. q. 31. a. 1. c., und den Commentar von Franz Sylvius zu dieſem Artikel. — Ariſtoteles hat in ſeiner Definition freilich zunächſt den Genuß im Auge, wie derſelbe bei dem Menſchen, als geiſtig-ſinnlichem Weſen, ſich darſtellt („αἰσθητήν"): aber man braucht nur, wie wir es in der Ueberſetzung gethan haben, dieſe verengende Rückſicht fallen zu laſſen, und man hat den Begriff ganz allgemein. Vgl. Thom. S. 1. 2. p. q. 31. a. 4. ad 1.

86. (S. 85.) Λεκτέον, (τὴν ἡδονὴν εἶναι) ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως ἀνεμπόδιστον. Arist. Ethic. Nicom. 7. c. 12.

87. (S. 87 und 310.) *Verum* est bonum intellectus. Thom. S. 1. 2. p. q. 57 a. 2. ad 3. und de verit. q. 18. a. 6. c. Und wieder: Bonum virtutis intellectualis est *verum.* S. 1. 2. p. q. 64. a. 3. c.

88. (S. **90.**) Amor praecipua causa delectationis est. Thom. S. 1. 2. p. q. 32. a. 6. c. extr.

89. (S. **90.**) Operatio alterius potest esse delectationis causa, . . . tertio modo, inquantum ipsae operationes aliorum, si sint bonae, aestimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit aestimare amicum quasi eundem sibi Thom. S. 1. 2. p. q. 32. a. 5. c.

90. (S. **90.**) 2. Praeterea. Operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa. Thom. S. 1. 2. p. q. 32. a. 5, 2.

91. (S. **90.**) Ad secundum dicendum, quod *ratio illa procedit quantum ad tertium modum*, non autem quantum ad duos primos. Thom. l. c. ad 2 Der *tertius modus* iſt der in n. 89 erklärte.

92. (S. **91.**) Quid est ergo amor, nisi quaedam vita, duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est; sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum. Aug. de Trin. 8. c. 10.

93. (S. **91.**) Quaedam unio est effectus amoris; et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata: et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit II. Polit. c. 11. post med.: „Aristophanes dixit, quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos, aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur.“ Thom. S. 1. 2. p. q. 28. a. 1. ad 2.

94. (S. **92.**) (Cupidus pecuniae) consequitur ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit; . . consequimur ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Thom. S. 1. 2. p. q. 3. a. 4. c.

95. (S. **92.**) Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet . . Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo . . Relinquitur ergo, quod Deus de *omni* bono gaudet. Thom. contr. gentil. 1. c. 90. n. 4.

96. (S. **94.**) 4. Praeterea. Philosophus dicit in Rhet. cap. 4. post princ., quod *beneficos in pecunias et salutem amamus;* et *similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt.* Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Ad quartum dicendum, . . quod licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum *tamquam suae naturali rationi conformem.* Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 3., 4. et ad 4.

Responderi potest, . . (inter virtuosum et vitiosum) *esse* similitudinem secundum eandem formam, *sed incompletam.* Quamvis enim vitiosi non habeant, simpliciter loquendo, virtutes quas habent virtuosi: *inquantum tamen sunt rationales,* insunt eis seminaria virtutum, adeo ut tam virtutes intel-

lectuales quam morales possint secundum quandam aptitudinis inchoationem dici esse in illis a natura . . Qua proinde ratione aliquam, licet imperfectam, similitudinem habent cum virtuosis; quos proinde diligunt velut *suae naturae conformes*. Sylv. Comment. in 1. 2. S. Thom. q. 27. a. 3.

97. (S. **95.**) Τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων. Arist. Ethic. Nicomach. 9. c. 9.

98. (S. **96.**) Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti; nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis: sicut figuli ad invicem corrixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Thom. contr. gentil. 1. c. 90. n. 4.

Id quod est simile, inquantum est unum est delectabile, sicut et amabile. Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile: puta homo homini, et iuvenis iuveni. Si vero est corruptivum proprii boni, si per accidens efficitur fastidiosum, vel contristans: non quidem inquantum est simile, et unum, sed inquantum corrumpit id quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat proprium bonum, contingit . . (alio modo) per directam contrarietatem ad proprium bonum: sicut figuli abominantur alios figulos, non inquantum sunt figuli, sed inquantum per eos amittunt excellentiam propriam, sive proprium lucrum, quae appetunt sicut proprium bonum. Thom. S. 1. 2. p. q. 32. a. 7. c.

99. (S. **98.**) Ἀριστοτέλης ἐρωτηθεὶς διὰ τί τῶν καλῶν ὁ ἔρως; „τυφλοῦ" εἶπεν „ἡ ἐρώτησις". Io. Stob. Florileg. 65. n. 14. (Ed. Meineke vol. 2. p. 403.)

100. (S. **99.**) Ταύτην ἐφίλησα καὶ ἐξεζήτησα ἐκ νεότητός μου, καὶ ἐζήτησα νύμφην ἀγαγέσθαι ἐμαυτῷ, καὶ ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς. Sap. 8, 2.

101. (S. **99.**) Philosophus dicit 9. Ethic., cap. 5. et 12. in princ., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi; et similiter contemplatio spiritualis *pulchritudinis vel bonitatis* est principium *amoris* spiritualis. Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 2. c.

102. (S. **99.**) Τὸ καλὸν φίλον εἶναι. Ap. Plat. Lys. Steph. p. 216 c. Bipont. 5. p. 238.

Marſilius Ficinus überſetzt auch hier: *ipsum pulchrum;* vgl. oben N. 4. 5. S. 7 ff.

103. (S. **100.**) Πᾶσιν οὖν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν, καὶ ἐραστὸν, καὶ ἀγαπητόν· . . καὶ πάντα, τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐφιέμενα, ποιεῖ καὶ βούλεται πάντα ὅσα βούλεται. Dionys. Areop. de divin. nomin. cap. 4. §. 10.

104. (S. **100.**) . . ὡς πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν, ὅθεν καὶ κάλλος λέγεται. Dionys. l. c. §. 7.

105. (S. **100.**) Καὶ γάρ ἐστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλὸν, καὶ ἁβρὸν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν· τὸ δέ γε ἐρῶν, ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἵαν ἐγὼ διῆλθον. Plat. Conviv. Steph. p. 203 c. 204 d. Bipont. 10. p. 231. 233.

106. (S. **101.**) Nihil est enim, mihi crede, virtute formosius, nihil pulchrius, nihil amabilius. Cic. Epist. ad Fam. 9, 14.

107. (S. **101.**) Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti vides; quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae. Cic. de offic. 1. c. 5. n. 14.

Φρόνησις οὐχ ὁρᾶται· δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν, καὶ τἄλλα ὅσα ἐραστά. Plat. Phaedr. Steph. p. 250 d. Bip. vol. 10. p. 329.

108. (S. **103.**) Τὸ οὖν ἐν ἡμῖν ἀγαθὸν ... ὁρμυτέρους ἔχει τοὺς ἔρωτας τῶν ἐν αἰσθήσει καλῶν .... Τί γὰρ ἀρετῆς ἢ ἐπιστήμης κάλλιον ἐν ἡμῖν; τί δὲ τῶν ἐναντίων αἴσχιον; Procl. Comment. in Plat. Alcibiad. prior. Cod. Leid. p. 222.

109. (S. **103.**) Habes duos servos, unum deformem corpore, alium pulcherrimum; sed illum deformem fidelem, alium infidelem. Dic mihi, quem plus *diligas:* et video te *amare* invisibilia. Quid ergo, quando plus *amas* servum fidelem, licet corpore deformem, quam pulchrum infidelem, errasti, et foeda pulchris praeposuisti? Utique non: sed pulchriora foedis praeposuisti ... Interrogasti oculos carnis, et quid tibi renuntiaverunt? Iste pulcher est, ille foedus. Repulisti eos, eorum testimonium reprobasti; erexisti oculos cordis in servum fidelem et in servum infidelem: istum invenisti foedum carne, illum pulchrum; sed pronuntiasti et dixisti: Quid fide pulchrius? quid infidelitate deterius? Aug. serm. 159. al. de verbis Apost. 17. n. 3.

110. (S. **104.**) . . Καὶ μὴν τό γε κάλλιστον, ἐρασμιώτατον. Πῶς δ' οὔ; Τῶν δὴ ὅτι μάλιστα τοιούτων ἀνθρώπων ὄγε μουσικὸς ἐρῴη ἄν. Plat. de republ. I. 3. Steph. 402 d. Bipont. vol. 6. p. 295.

111. (S. **104.**)

Μοῦσαι καὶ Χάριτες, κοῦραι Διός, αἵ ποτε Κάδμου
Ἐς γάμον ἐλθοῦσαι, καλὸν ἀείσατ' ἔπος·
„Ὅττι καλόν, φίλον ἐστί· τὸ δ' οὐ καλὸν οὐ φίλον ἐστί.“
Τοῦτ' ἔπος ἀθανάτων ἦλθε διὰ στομάτων.

Theogn. Megarens. Sentent. elegiac. v. 15 sqq.

112. (S. **104.**) Εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, ἄλλοτι ὁ ἔρως, κάλλους ἂν εἴη ἔρως, αἴσχους δ' οὔ. Plat. Conviv. Steph. p. 221a. Bipont. 10. p. 225. s.

113. (S. **104.**) Ὁ ἔρως, ἄλλου του ἔρως, ἢ κάλλους ἐστίν; οὐδαμῶς· σχολὴ γὰρ ἂν εἴη ἔρως, εἰ μὴ κάλλους εἴη. Maxim. Tyr. dissert. 27. al. 11. n. 3.

114. (S. **105.**) Ὁ ἔρως ἡμῖν κάλλους ἦν ἔρως· ὁ δὲ ἐρῶν ἄλλου του, καὶ μὴ κάλλους, ἡδονῆς ἐρᾷ. Ἀφαιρῶμεν δὲ, εἰ βούλει, τοὔνομα, καὶ ἐπιθυμεῖν λέγωμεν τοῦτον, ἀλλ' οὐκ ἐρᾷν, ἵνα μὴ τῇ περὶ τὴν φωνὴν παρονομίᾳ καὶ τὸ πρᾶγμα ὑπαλλάξαντες λάθωμεν, ἀλλ' οὐ τοὔνομα μόνον. Ἔστω τοίνυν ἔρως μὲν κάλλους, ἐπιθυμία δὲ ἡδονῆς. Maxim. Tyr. l. c. n. 4.

115. (S. **105.**) Haec virtus (amoris et dilectionis) attribuitur rebus creatis a Deo, qui est pulcher et bonus, „propter pulchrum et bonum“, *quod est proprium obiectum amoris. Nihil enim amatur nisi secundum quod habet rationem pulchri et boni* Thom. in libr. B. Dionys. Areop. de div. nomin. cap. 4. lect. 9. vers. fin.

Die hier in Anführungszeichen eingeſchloſſenen Worte, propter pulchrum et bonum, lauten im Original: „διὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν“ (Dion. Areop. de div. nomin. cap. 4. §. 12. vers. fin.). Dieß zur Begründung der von uns gegebenen Ueberſetzung; vgl. oben Nr. 4. 5. S. 7 ff.

116. (S. **106.**) *Sanctum templum tuum, mirabile in iustitia.* Ista sunt bona domus illius. Non dixit, Templum sanctum tuum mirabile in columnis, mirabile

in marmoribus, mirabile in tectis auratis, sed *mirabile in iustitia.* Habes foris oculos unde videas marmora et aurum: intus est oculus unde videatur pulchritudo iustitiae. Intus, inquam, est oculus, unde videatur pulchritudo iustitiae. *Si nulla est pulchritudo iustitiae, unde amatur iustus senex?* Quid affert in corpore quod oculos delectet? Curva membra, frontem rugatam, caput canis albatum, imbecillitatem undique querelis plenam. Sed forte quia tuos oculos non delectat senex iste decrepitus, aures tuas delectat; quibus vocibus? quo cantu? etsi forte, adolescens bene cantavit, omnia cum aetate defecerunt. An forte sonus verborum eius delectat aures tuas, qui verba vix plene enuntiat lapsis dentibus? Tamen si iustus est, si alienum non concupiscit, si de suo quod habet erogat indigentibus, si bene monet, et rectum sapit, si integre credit, si paratus est pro fide veritatis etiam ipsa confracta membra impendere, multi enim martyres etiam senes; unde illum *amamus?* quid in eo *bonum* videmus oculis carnis? Nihil. *Quaedam ergo est pulchritudo iustitiae,* quam videmus oculo cordis, et *amamus*, et exardescimus; quam multum dilexerunt homines in ipsis martyribus, quum eorum membra bestiae laniarent. Nonne quum sanguis foedaret omnia, quum morsibus belluinis viscera funderentur, non habebant oculi nisi quod horrerent? *Quid ibi erat quod amaretur, nisi quia erat in illa foeditate dilaniatorum membrorum integra pulchritudo iustitiae?* Ista sunt bona domus Dei; his te para satiari . . . *Sanctum templum tuum, admirabile in iustitia.* Et ipsum templum, fratres, nolite praeter vos cogitare. Amate iustitiam, et vos estis templum Dei. Aug. enarr. in ps. 64. n. 8.

117. (S. 106). Dic, oro te, *num possumus amare nisi pulchra?* Nam etsi quidam videntur amare deformia, quos vulgo Graeci σαπροφίλους vocant, interest tamen quanto minus pulchra sunt quam illa quae pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum foeditate sensus offenditur. Aug. de Musica 6. c. 13. n. 38.

Ganz denſelben Grundſatz finden wir abermals in den „Bekenntniſſen": Amabam pulchra inferiora, et ibam in profundum, et dicebam amicis meis: *num amamus aliquid nisi pulchrum?* Quid est ergo pulchrum? et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus quas amamus? Conf. 4. c. 13. n. 20.

118. (S. 108.) Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Aug. Confess. 10. c. 27.

119. (S. 109.) Ὁ Σωτὴρ δὲ ἡμῶν ὑπερβάλλει πᾶσαν ἀνθρωπίνην φύσιν· καλὸς μὲν ὡς ἀγαπᾶσθαι μόνος πρὸς ἡμῶν, τὸ καλὸν τὸ ἀληθινὸν ἐπιποθούντων· „ἦν γὰρ τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν." Clem. Alex. Strom. l. 2. c. 5. ed. Potter. 439.

120. (S. 109.) Amemus illum. . . Ecce ipse invenit multa foeda, et amavit nos: si aliquid foedi invenerimus in eo, non amemus. . . . Nobis ergo iam credentibus, ubique sponsus pulcher occurrat. Pulcher Deus, Verbum apud Deum; pulcher in utero Virginis, ubi non amisit divinitatem, et sumpsit humanitatem; pulcher natus infans Verbum. . . . Pulcher ergo in coelo, pulcher in terra; pulcher in utero, pulcher in manibus parentum; pulcher in miraculis, pulcher in flagellis; pulcher invitans ad vitam, pulcher non curans mortem;

pulcher deponens animam, pulcher recipiens; pulcher in ligno, pulcher in sepulcro, pulcher in coelo. Aug. in ps. 44. n. 3.

121. (S. **110.**) Multum excitatae et animatae sunt ex collocutione et adiuratione sponsae filiae Ierusalem. Quomodo non animentur ad rogandum de pulchritudine ipsius, pro cuius amore sponsam languentem et fere exanimatam vident? Deprehensus in sponsa languor amoris, in hanc illas quaerendi curiositatem protraxit. Videntes enim in sponsa amorem esse vehementem, causas et irritamenta tanti affectus arbitrantur in sponso. Affectuose quaerunt, qualis sit in sponso pulchritudo, de quo non possunt non praesumere quin admirabiliter pulcher sit, et sponsae pulchritudinem in argumentum assumunt pulcherrimi sponsi. Gillebert. de Hollandia, in cant. serm. 47. n. 3 (inter opp. s. Bernardi, ed. Maur. tom. 5. p. 161.)

122. (S. **110.**) Ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής, . . καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Sap. 7, 26. 27.

123. (S. **110.**) Die Vulgata verbindet anders; aber die hier gegebene Interpunction und der daraus hervorgehende Sinn entspricht dem hebräischen Text, der Vulgata Cod. Veron., und einer Lesart bei dem heiligen Chrysostomus (Schegg die Psalmen). Bei Chrysostomus heißt es: „Περίθου ὡς μάχαιράν σου ἐπὶ τοῦ μηροῦ, τὸν ἔπαινόν σου καὶ τὸ ἀξίωμά σου.“ Bald darauf erklärt der Heilige: „Τοῦτό ἐστιν, ἡ μάχαιρα ἡ ὡραιότης αὐτοῦ, καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ, καὶ ἡ μεγαλωσύνη, καὶ ἡ μεγαλοπρέπεια.“ (In ps. 44. n. 4. 5.)

124. (S. **114.**) Quidquid est, de quo ratione et via disputetur, id est ad *ultimam* sui generis formam speciemque redigendum. Cic. Or. c. 3. n. 10.

125. (S. **116.**) Similitudo inter aliqua potest attendi . . . uno modo ex hoc, quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes. . . . (Hic) ergo similitudinis modus causat *amorem amicitiae, seu benevolentiae:* ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine: et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et *vult ei bonum sicut et sibi.* Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 3. c.

126. (S. **116.**) Quanto id, unde amans est unum cum amato, est maius, tanto est amor intensior. Thom. contr. gentil. l. 1. c. 91. n. 3.

127. (S. **117.**) Etiamsi non sit homo in peccatis maximis constitutus, tamen quia ingens est animae pulchritudo, minorum quoque societate turpatur. Respice virtutes animae quae ei insitae sint a Deo, vide pulchritudinem eius, inventionem, dispositionem, elocutionem, memoriam, pronuntiationem, cuius sit ingenii, quomodo primum intelligat, inde intellecta diiudicet, ut incitetur ad sensus, ut menti sensa commodet, quos habeat impetus, quos cogitatus de Deo. *Haec possidens magnae pulchritudinis est.* Orig. in Ezechiel. hom. 7. n. 7. ed. Maur. p. 384. (Nach der Uebersetzung des heiligen Hieronymus.)

128. (S. **118.**) . . . Φαμὲν δὴ ὡς τὴν φύσιν οὖσα ὅπερ ἐστὶ, καὶ πρὸ τῆς κρείττονος ἐν τοῖς οὖσιν οὐσίας, ὅ,τι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς, χαίρει τε καὶ διεπτόηται, καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτὴν, καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς· Plotin. de pulchritud. c. 2. Basil. p. 51 F. G. Creuzer 12.

129. (S. **118.**) Τὸ δὲ τῆς χρόας κάλλος ἁπλοῦν μορφῇ, καὶ κρατήσει τοῦ ἐν ὕλῃ σκοτεινοῦ παρουσίᾳ φωτὸς, ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος. Ὅθεν καὶ τὸ πῦρ αὐτὸ παρὰ τὰ ἄλλα σώματα καλὸν, ὅτι τάξιν εἴδους πρὸς τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἔχει . . . Plotin. de pulchritud. c. 3. Basil. p. 52 F. Creuzer 20.

130. (S. **119.**) Omne (nobis) malum ab externis accidit, atque est animae peregrinum: ex internis vero bonum. Anima enim *naturaliter est boniformis* (ἀγαθοειδής). Procl. Comment. in Alcib. prior. p. 254. in Excerptt. Ficini.

131. (S. **119.**) Φύσει λογικοὶ καὶ φιλότεχνοι γεγονότες, πρὸς τὸ λογικῶς καὶ τεχνικῶς πραττόμενον οἰκείως διακείμεθα. Plutarch. Symposiac. sive convival. disputat. l. 5. quaest. 1.

132. (S. **129.**) Κάλλος λευκότητος αὐτῆς ἐκθαυμάσει ὀφθαλμός. Sir. 53, 18. (Vulg. Eccli. 43, 20.)

133. (S. **129.**) Regina coelorum lux ista, perfundens cuncta quae cernimus. Aug. Conf. 10. c. 34.

134. (S. **129.**) Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς, ὅτι καλόν. So ließt Baſilius nach den LXX, während die Vulgata überſetzt: Et vidit Deus lucem quod esset *bona*. Gen. 1, 4.

135. (S. **130.**) An einer anderen Stelle ſagt Thomas: In intellectu humano *lumen* quoddam est quasi qualitas, vel forma permanens, scilicet lumen essentiale intellectus agentis, ex quo anima nostra intellectualis dicitur. De verit. q. 12. art. 1. c.

136. (S. **131.**) Hunc ignem in terram misit Dominus Iesus, et refulsit fides, accensa est devotio, illuminata est caritas, iustitia resplenduit . . . Assuescamus oculos nostros videre quae dilucida et clara sunt, spectare vultum continentiae et temperantiae, omnesque virtutes, in quibus nihil scabrum, nihil obscurum et tortuosum sit. Ambros. de Isaac et anima c. 8. n. 77. 79.

137. (S. **134.**) Pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris suavitate. Thom. S. 2. 2. p. q. 145. a. 2.

Quid laudant in corpore? nihil aliud video quam pulchritudinem. Quid est corporis pulchritudo? Congruentia partium cum quadam coloris suavitate. Aug. ep. 3. al. 151. ad Nebridium n. 4.

Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate. Ubi autem non est partium congruentia, aut ideo quid offendit quia pravum est, aut ideo quia parum, aut ideo quia nimium. Aug. de civ. Dei 22. c. 19. n. 2.

Et ut corporis est quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, ea quae dicitur pulchritudo: sic in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia, cum firmitate quadam et stabilitate, virtutem subsequens, aut virtutis vim ipsam continens, pulchritudo vocatur. Cic. Tusc. Quaest. 4. c. 13. n. 31. Cfr. de offic. 1. c. 28. n. 98.

Τὸ σωματικὸν κάλλος, συμμετρία μελῶν καὶ μερῶν μετ' εὐχροίας. Clem. Alex. Paedagog. 1. 3. c. 11. Potter. 291.

138. (S. **139.**) Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos, et delectat hoc ipso quod inter se omnes partes cum

quodam lepore consentiunt: sic hoc decorum quod elucet in vita, movet approbationem eorum quibuscum vivitur, *ordine et constantia et moderatione* dictorum omnium atque factorum. Cic. de offic. 1. c. 28. n. 98.

139. (S. **141.**) Nihil est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus. Thom. S. 1. p. q. 105. a. 5. c.

140. (S. **141.**) In tantum aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Thom. contr. gentil. 3. c. 19. n. 5.

141. (S. **141.**) Nihil dicetur bonum nisi in quantum habet similitudinem aliquam divinae bonitatis. Thom. contr. gentil. 1. c. 40. n. 2.

142. (S. **141.**) Omne agens invenitur sibi simile agere: unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis: et sic unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar, et effectivum omnis bonitatis creatae . .

Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona bonitate creata sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari. Thom. de verit. q. 21. a. 4. c. extr. Cfr. S. 1. p. q. 6. a. 4. c. extr.

143. (S. **142.**) Pulchritudo enim creaturae nihil est aliud, quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata. Thom. expos. in libr. B. Dionys. de div. nomin. cap. 4. lect. 5.

144. (S. **144.**) Διὸ καὶ λέγεται ὀρθῶς, τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν τὴν ψυχὴν γίνεσθαι, ὁμοιωθῆναι εἶναι τῷ θεῷ, ὅτι ἐκεῖθεν τὸ καλόν. Plotin. de pulchr. c. 6. Basil. 55 D. Creuzer 44.

145. (S. **144.**) (Τὸν θεάσασθαι βουλόμενον τὸ κάλλος ἀμήχανον) ἰδόντα δεῖ τὰ ἐν σώμασι καλὰ μὴτι προστρέχειν, ἀλλὰ γνόντας, ὡς εἰσὶν εἰκόνες καὶ ἴχνη καὶ σκιαὶ, φεύγειν πρὸς ἐκεῖνο, οὗ ταῦτα εἰκόνες. Plotin. de pulchrit. c. 8. Basil. 56 F. Creuzer 56.

146. (S. **145.**) . . . . τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτεχνῶς, καὶ ἴσως εὐήθως, ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν, ἢ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία, εἴτε κοινωνία, εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη ξυγγένεια. Plat. Phaedo Steph. p. 100 b. c. d. Bipont. vol. 1. p. 227. (Das letzte Wort, ξυγγένεια, steht nicht bei Plato; es ist eine sehr gute Conjectur Creuzers, Annot. in Plotin. de pulchritudine p. 180.)

147. (S. **145.**) Τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς ἀπὸ ὑπακοῆς τοῦ Θεοῦ. Chrys. hom. de capto Eutropio. (Tom. 3. p. 413.)

148. (S. **145.**) Anima humana multum speciosa est, et mirabilem habet pulchritudinem. Artifex quippe eius, quum eam primum conderet, ait: „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.“ Quid hac pulchritudine et similitudine pulchrius? Orig. in Ezechiel. hom. 7. n. 6. ed. Maur. p. 383.

149. (S. **145.**) . . . ἐξ ὧν ὁ εὐρυθμος καὶ καλὸς οὗτος ἀνδριὰς τοῦ Λόγου κεκόσμηται. Clem. Alex. Paedag. l. 3. c. 11. Potter. p. 292.

150. (S. **145.**) . . . ὥστε . . δείκνυσθαι δι' ἀκριβείας πρὸς τὸ ἀρχέτυπον κάλλος ὁμοιωθεῖσαν. Greg. Nyss. de hominis opif. cap. 4.

151. (S. **146.**) Καλὸν δὲ πᾶν, ὅπερ ἂν τύχῃ πρὸς τὸ πρῶτον ἀγαθὸν οἰκείως ἔχον· ὅ,τι δ' ἂν ἔξω γένηται τῆς πρὸς τοῦτο σχέσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως, ἄμοιρον τοῦ καλοῦ πάντως ἐστίν. Greg. Nyss. l. c. cap. 12. Man vergleiche hiermit die oben angeführten Worte des Socrates im Phädo (S. 144 f.).

152. (S. **146.**) De hom. opif. cap. 12. Man könnte versucht seyn zu glauben, Gregor von Nyssa bekenne sich in dieser etwas dunklen Stelle zu der trichotomistischen Auffassung, welche in dem Menschen drei Substanzen unterscheidet, Geist, Seele und Leib. Daß das keineswegs der Fall ist, geht nicht nur aus anderen Stellen seiner Schriften, sondern aus eben diesem Kapitel selbst klar hervor: Gregor betrachtet durchaus die erkennende Substanz im Menschen als diejenige, welche zugleich das Princip des animalischen Lebens, die Lebensform des ganzen Menschen ist. Die drei Elemente von denen er redet, νοῦς, φύσις, τὸ ὑλικόν, Geist, Natur (Seele) und Stoff, muß man nicht als drei Substanzen fassen. Der νοῦς ist ihm die Seele als vernünftiges Princip, die φύσις dieselbe Substanz als dasjenige, was den Stoff zusammenhält, ihm Form und Gestalt gibt, ihn belebt, ihn zum menschlichen Leibe macht, durch ihn wahrnimmt und strebt. Ohne dieses letztere Princip ist die Materie, die ὕλη, nach der Anschauung der peripatetischen Schule, gestaltlos, formlos, aller Schönheit baar, häßlich (πτωχεύουσα τῆς ἰδίας μορφῆς, τρῄζουσα τοῦ καλλωπίζοντος, ἀσχήμων, ἀκαλλής). Wenn die Seele, sagt also Gregor nach unserer Ausdrucksweise, statt durch die Vernunft das sinnliche Element zu leiten, umgekehrt sich von diesem beherrschen läßt, dann zerreißt sie ihre Verbindung mit der Urschönheit, und verliert so ihre eigene Schönheit; und während sie sonst dem Leibe seine Schönheit vermittelte, nimmt sie nun selbst die natürliche Häßlichkeit der Materie an.

153. (S. **148.**) Παντὶ δὴ οὖν τοῦτο καταφανὲς, ὅτι τὸ καλὸν ἐράσμιόν ἐστι κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν· ὅπου γε καὶ τὸ ἔσχατον κάλλος, ὡς ἐνδελμα φέρον τοῦ θείου κάλλους, φαινόμενον ἐραστόν ἐστι, καὶ ἐκπλήττει καὶ κινεῖ τὰς ψυχάς. Τοῦτο γάρ φησιν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης· „τὸ κάλλος ταύτην ἔσχε μοῖραν, ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον.“ ἑτοίμως, εἴτε διὰ τὸ καλεῖν πρὸς ἑαυτὸ πέκραται καλὸν, εἴτε διὰ τὸ κηλεῖν καὶ θέλγειν τὰ πρὸς αὐτὸ δυνάμενα βλέπειν, ἐραστόν ἐστι κατὰ φύσιν· διὸ καὶ ὁ ἔρως πρὸς τὸ καλὸν ἄγειν λέγεται τὸ ἐρῶν. Procl. Comment. in Platon. Alcib. prior. (Cod. Leid. p. 220. 221. Creuzer p. 120.)

154. (S. **148.**) Καλὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὃ ἂν δι' αὐτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὂν ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν. Arist. Rhet. 1. c. 9. n. 3.

Das Wort ἀγαθόν in der zweiten Definition kann nur die innere Gutheit bezeichnen: denn es ist gleichbedeutend mit dem vorausgehenden δι' αὐτὸ αἱρετόν. Wir übersetzen es darum mit Recht durch „an sich gut“.

155. (S. **150.**) *Pulchritudo est rei bonitas, quatenus haec mente cognita delectat.* Kleutgen, Instit. Theolog. vol. 1. (Ratisbonae 1881.) n. 713. pag. 418.

156. (S. **152.**) Pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc *bonum laudatur ut pulchrum.* Thom. S. 1. p. q. 5. a. 4. ad 1.

157. (S. **152.**) *Sola ratione differens.* S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3. *Ratione differunt.* S. 1. p. l. c.

158. (S. **152.**) De ratione boni est, quod in *eo* quietetur appetitus. — . . . ita quod bonum dicatur *id quod* simpliciter complacet appetitui. S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3.

159. (S. 152.) Ad rationem pulchri pertinet, quod *in eius aspectu seu cognitione* quietetur appetitus. — . . . (ita quod) pulchrum dicatur id *cuius ipsa apprehensio* placet. S. 1. 2. p. q. 27. a. 1. ad 3.

160. (S. 153.) Die in den zwei letzten Anmerkungen, n. 158 und 159, gegebenen Worte des heiligen Thomas sind also nach meiner Ansicht so zu verstehen: De ratione boni est, quod *in eius usu* quietetur appetitus. — Itaque bona dicitur aliqua res, quatenus *in ipsam rem* appetitus fertur, quod vel utilis sit, vel obiectum conveniens alicuius naturalis facultatis; pulchra vero dicitur, quatenus ipsa eius cognitio appetitum delectat.

161. (S. 153.) Bonum non est obiectum appetitus, *nisi prout est apprehensum:* et ideo amor requirit *aliquam apprehensionem* boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus . . . Sic igitur cognitio est causa amoris ea ratione qua bonum, quod *non potest amari nisi cognitum.* Thom. S. 1. 2. p. q. 27. a. 2. c. (Die in dieser Stelle weggelassenen, durch Punkte angedeuteten Worte finden sich oben, Anm. n. 101.)

Ad tertium dicendum, quod etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, *causatur ex aliqua cognitione,* non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est (qu. 26. a. 1.). Thom. l. c. ad 3.

162. (S. 154.) Convenientiam entis ad intellectum exprimit hoc nomen, *verum* . . Prima ergo comparatio entis ad intellectum est, ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo *quod addit verum supra ens,* scilicet conformitatem sive adaequationem rei et intellectus. Thom. de verit. q. 1. a. 1. c.

163. (S. 154.) Bonum habet rationem causae finalis. Thom. S. 1. p. q. 5. a. 4. *Contra est.*

164. (S. 154.) Est enim bonum „quod omnia appetunt“: et ideo habet rationem *finis;* nam appetitus est quasi quidam *motus ad rem.* Thom. l. c. ad 1.

165. (S. 155.) Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est ipse intellectus in actu, *inquantum similitudo rei intellectae est forma intellectus.* Thom. S. 1. p. q. 85. a. 2., 1. et ad 1.

166. (S. 155.) Pulchrum respicit vim cognoscitivam . . Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis. Thom. S. 1. p. q. 5. a. 4. ad 1.

167. (S. 155.) Convenientiam entis ad *intellectum* exprimit hoc nomen, *verum.* Thom. de verit. q. 1. a. 1. c.

168. (S. 155.) Scientia Dei est *mensura rerum, . . quia mensurat essentiam et veritatem rei.* Unumquodque enim intantum habet de veritate suae naturae, inquantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum, inquantum concordat arti. Thom. S. 1. p. q. 14. a. 12. ad 3.

Intelligere Dei est *mensura et causa omnis alterius esse,* et omnis alterius intellectus. Thom. l. c. q. 16. a. 5. c.

Veritas rerum est, *secundum quod conformantur* suo principio, scilicet *intellectui Divino.* Thom. ib. ad 2.

Unaquaeque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet. Et inde est, quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis . . Et similiter res naturales dicuntur verae, *secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente Divina:* dicitur enim *verus lapis,* quia assequitur propriam lapidis naturam *secundum praeconceptionem intellectus Divini.* Thom. S. 1. p. q. 16. a. 1. c.

169. (S. **156.**) Convenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen, *bonum:* unde in principio Ethic. dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt.* Thom. de verit. q. 1. a. 1.

170. (S. **157.**) Τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή, οὐχ ὡς ἕξις τις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγινόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. Arist. Ethic. ad Nicom. 10. c. 4. post med.

171. (S. **157.**) Delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo per modum finis, . . secundum quod omne bonum completive superveniens potest dici finis; . . inquantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. Secundo modo ex parte causae agentis; . . indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur: et secundum hoc dicitur in 10. Ethic. cap. 5., quod *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.* Thom. S. 1. 2. p. q. 33. a. 4. c.

172. (S. **158.**) Nec illa duo (delectatio et operatio quam consequitur) sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta, ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta, quae est felicitas, quum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in 10. Ethic. cap. 4. Quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e converso, Philosophus ibi insolutum relinquit. Sed tamen secundum rei veritatem videtur dicendum, quod delectatio ad operationem ordinetur sicut ad finem, sicut omnes perfectiones secundae non sunt propter aliud nisi propter sua perfectibilia perficienda. Delectatio autem est quaedam perfectio operationi superveniens, ut decor iuventuti: unde delectatio ad operationem ordinatur. Thom. in IV. Dist. 49. q. 3. art. 4. sol. 3.

Was eine „perfectio secunda" ſey, ergibt ſich aus der folgenden Erklärung. Delectatio non est perfectio operationis a qua operatio speciem habeat, sed magis quae superadditur ei per modum *perfectionis secundae,* sicut *sanitas* ad hominem se habet, et non sicut *anima.* Hoc autem interest inter perfectiones primas et secundas, quod ad primam perfectionem ordinatur perfectibile sicut ad finem, ut materia ad formam; sed e converso secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibile per eam esse perfectum habeat: et sic delectatio ad operationem ordinatur. Thom. loc. cit. ad 2.

173. (S. **159.**) In dem *Thesaurus linguae graecae ab Henrico Stephano constructus* wird als die Bedeutung von καλός zunächſt *pulcher, formosus,* an-

gegeben. Weiter heißt es: „Pro loco tamen cui adhibetur, interdum *decens* vel *decorus*, interdum *egregius* redditur. *Saepe* autem καλόν per *honestum* exprimitur . . Cicero σκέψεις καλάς (apud Platonem) vertit, ‚cogitationes *honas*'."

Das lat. *honestus* iſt, wie wir ſogleich ſehen werden, der eigentliche Ausdruck für „an ſich gut".

174. (S. **159.**) Οἶδα γάρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ . . ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω. Οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακόν, τοῦτο πράσσω. . . Εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν, ὅτι ἐμοὶ τὸ καλὸν παράκειται. Rom. 7, 18. 19. 21.

Die Vulgata überſetzt καλόν ſowohl wie ἀγαθόν einfach mit *bonum*. Ebenſo an einer anderen Stelle: Καλὸν δὲ τὸ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε. Gal. 4, 18.

175. (S. **160.**) Id quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum: quia *honestum* dicitur *quod per se desideratur*. Thom. S. 1. p. q. 5. a. 6. c.

176. (S. **160.**) Rerum expetendarum tria genera sunt . . Nam est quiddam, quod sua vi nos allicit ad sese, non emolumento captans aliquo, sed trahens sua dignitate: quod genus virtus, scientia, veritas est . . . In (hoc) primo genere quae sunt, *honesta* appellabuntur. Cic. de invent. rhet. 2. c. 52. n. 157. 158.

Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve, per se ipsum possit iure laudari. Cic. de fin. 2. c. 14. n. 45.

177. (S. **160.**)

Ipse inter medios, Veneris iustissima cura,
Dardanius caput, ecce, puer detectus *honestum*,
Qualis gemma, micat, fulvum quae dividit aurum,
Aut collo decus aut capiti. Virg. Aen. 10. v. 132 sq.

178. (S. **160.**) — *honesti*

Spadices, glaucique; color deterrimus albis,
Et gilvo. Virg. Georg. 3. v. 81.

179. (S. **160.**) Romam quum venissem a. d. XIII. calend. Oct., absolutum offendi in aedibus tuis tectum: quod super conclavia non placuerat tibi esse multorum fastigiorum, id nunc *honeste* vergit in tectum inferioris porticus. Cic. epist. ad Quint. fr. l. 3. 1.

180. (S. **160.**) Vestibula nimirum *honesta*, aditusque ad causam faciet illustres. Cic. Or. c. 15. n. 50.

181. (S. **160.**) Nam et dignitate fuit *honesta* (Eumenes). Corn. Nep. Eum. c. 11. extr.

(Tiberius) colore erat candido . . . facie *honesta* . . Sueton. Tiber. c. 68.

„Quam liberali facie, quam aetate integra?"
Ita me di ament, *honestus* est.
Terent. Eunuch. 3, 2, 20. 21.
Nec comparandus hic quidem ad illum est. Ille erat
Honesta facie et liberali. Terent. l. c. 4, 4, 14. 15.

182. (S. **160.**) Iudicabant, esse profecto aliquid natura pulchrum atque praeclarum, *quod sua sponte peteretur*, quodque spreta et contempta voluptate optimus quisque sequeretur. Cic. de senect. c. 13. n. 43.

183. (S. **161.**) Omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti. Fruendum est autem *honestis*, utendum vero utilibus. *Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem.* Aug. de divers. quaest. 83, qu. 30.

184. (S. **161.**) Πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν, καλόν. Plat. Tim. Steph. p. 87 c. Bipont. 9. p. 425.

185. (S. **161.**) Ταγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι; Plat. Conviv. Steph. p. 201 c. Bipont. 10. p. 226.

186. (S. **161.**) Ταγαθὰ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχρά. Diog. Laert. de vitis, dogm. et apophthegmat. claror. Philosophor. 6. c. 1. (ed. Hübner 1831.) vol. 2. p. 9.

187. (S. **161.**) Οὕτω μὲν οὖν φυσικῶς ἐπιθυμητικοὶ τῶν καλῶν οἱ ἄνθρωποι. Κυρίως δὲ καλὸν καὶ ἀγαπητὸν τὸ ἀγαθόν. Bas. reg. fusius tract. Interrog. 2. n. 1. extr. ed. Maur. p. 337.

188. (S. **161.**) Respondeo dicendum, quod *omne ens*, in quantum est ens, *est bonum.* Thom. S. 1. p. q. 5. a. 3.

Omne verum ens *in se bonum* est, seu bonitatem aliquam habet sibi convenientem: atque ita fit, ut bonum absolute dictum cum ente convertatur. Suar. Metaph. Disp. 10. Sect. 3.

189. (S. **162.**) Διὸ καὶ ταὐτόν ἐστι τἀγαθῷ τὸ καλόν, ὅτι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν πάντα ἐφίεται· καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, ὃ μὴ μετέχει τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ. Dion. Areop. de div. nom. cap. 4. §. 7.

190. (S. **162.**) Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet. Thom. contr. gentil. l. 1. c. 29. — Unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat Divinae essentiae similitudinem. S. 1. p. q. 15. a. 2. c.

191. (S. **162.**) Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet. . . Omne autem bonum est Divinae bonitatis similitudo; . . relinquitur igitur, quod Deus de omni bono gaudet. Thom. contr. gentil. l. 1. c. 90. n. 4.

192. (S. **162.**) Secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, inquantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit. Uno modo, ut modus expressus sit aliquis *specialis* modus entis . . . Alio modo ita, quod modus expressus sit modus *generaliter* consequens *omne ens.* Thom. de verit. q. 1. a. 1. c.

193. (S. **162.**) *Res, unum, aliquid, verum, bonum.* Cfr. Thom. de verit. l. c.

194. (S. **163.**) Τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον. Arist. Metaph. 13. al. 12. cap. 3. vers. fin.

„Die εἴδη", bemerkt zu dieſem Satze Zeller („Die Philoſophie der Griechen", 3. Aufl. S. 765), „bezeichnen hier nicht disjuncte Arten des Schönen, ſondern die Formen oder Eigenſchaften der Dinge, in denen die Schönheit ſich zeigt." Die Bemerkung iſt richtig; aber Zeller würde ſie vielleicht überflüſſig gefunden haben, wenn er ſich erinnert hätte, daß der von Ariſtoteles gebrauchte Ausdruck „τὸ καλόν" ja

nicht „das Schöne" bedeutet, sondern eben „die Schönheit". Vgl. oben N. 4. 5. S. 7 ff.

195. (S. **163.**) Pulchrum in debita *proportione* consistit. Thom. S. 1. p. q. 5. a. 4. ad 1.

196. (S. **163.**) Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem *integritas* sive perfectio, (quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt;) et debita *proportio* sive consonantia; et iterum *claritas:* unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Thom. S. 1. p. q. 39. a. 8. c.

197. (S. **163.**) Et in quo consistat ratio pulchritudinis, ostendit subdens, quod sic Deus tradit (creaturis) pulchritudinem, inquantum est „causa *consonantiae et claritatis*" in omnibus. Sic enim hominem pulchrum dicimus propter decentem proportionem in quantitate et situ membrorum, et propter hoc quod habet clarum et nitidum colorem. Unde proportionaliter est in ceteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulchrum, secundum quod habet claritatem sui generis, vel spiritualem vel corporalem, et secundum quod est in debita proportione constitutum. Thom. in libr. B. Dionys. Areopag. de divin. nomin. expos. cap. 4. lect. 5.

198. (S. **164.**) Ratio boni consistit in modo, specie et ordine. Thom. S. 1. p. q. 5. a. 5.

199. (S. **164.**) Si modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum *divisionem* unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen, *aliquid:* dicitur enim *aliquid* quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur *unum,* inquantum est indivisum in se, ita dicitur *aliquid,* inquantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum *convenientiam* unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse, nisi accipiatur aliquid, quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in 3. *de anima*, text. 37. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. *Convenientiam* ergo *entis ad appetitum* exprimit hoc nomen, *bonum;* unde in principio Ethic. dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam* vero *entis ad intellectum* exprimit hoc nomen, *verum.* Thom. de verit. q. 1. a. 1. c.

200. (S. **165.**) Unumquodque ens intantum dicitur *verum,* inquantum conformatum est, vel conformabile, intellectui; et ideo *omnes recte definientes* verum, ponunt in eius definitione intellectum . . Inquantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius, et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est, qnod *omnes recte definientes* bonum, ponunt in ratione eius aliquid quod pertineat ad habitudinem finis: unde Philosophus dicit in 1. Ethic. (in princ.), quod *bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt.* Thom. de verit. q. 21. a. 1. c.

201. (S. **165.**) Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum; sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret. Thom. de verit. q. 1. a. 2. extr.

202. (S. **166.**) Et prius quaeram, utrum (ista) ideo pulchra sint, quia delectant, an ideo delectent, quia pulchra sunt. Hic mihi sine dubitatione respondebitur, *ideo delectare, quia pulchra sunt.* Aug. de vera relig. c. 32. n. 59.

203. (S. **166.**) Haec autem lex omnium artium quum sit omnino immutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet, *supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur.* Nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam quae supra rationalem animam sit, Deum esse; et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Aug. l. c. c. 30. 31. n. 56. extr. 57.

204. (S. **171.**) Bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi: unde id quod est *ultimo perfectum,* dicitur bonum *simpliciter;* quod autem *non habet ultimam perfectionem* quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem inquantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed *secundum quid.* Thom. S. 1. p. q. 5. a. 1. ad 1.

Dividi solet bonum in bonum *simpliciter* et bonum *secundum quid.* . . . Alter sensus huius divisionis est, ut membra non referantur ad totam latitudinem entis, sed ad determinatum genus vel speciem, et hoc modo ad omnia genera vel species entium potest divisio applicari; et bonum *simpliciter* dicetur illud ens, quod habet omnem perfectionem sibi debitam in suo ordine: bonum autem *secundum quid* erit, quod aliquid perfectionis debitae habet, et aliquid ei deest. Et hoc modo substantia creata non est bona simpliciter, nisi sit debitis accidentibus affecta; neque accidens est bonum simpliciter, nisi habeat intensionem debitam, vel aliam similem perfectionem. Atque hoc modo dixit Dionysius (de div. nom. c. 4.): Bonum est ex integra causa, malum autem ex quocunque defectu. Suar. Metaph. Disp. 10. Sect. 2. n. 34. 35.

205. (S. **172.**) In hoc consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Thom. S. 1. p. q. 48. a. 2. c.

Remotio boni privative accepta malum dicitur. Thom. l. c. art. 3. c.

Malum pro formali, seu malitia, a qua res aliqua denominatur mala, non est res aliqua seu forma positiva, neque etiam est mera negatio, sed est privatio perfectionis debitae in esse. Suar. Metaph. Disp. 11. Sect. 1.

206. (S. **172.**) In quantum *sumus, boni* sumus. . . Et in quantum *mali* sumus, in tantum etiam *minus sumus.* . . Cetera quae sunt, et nisi ab illo (Deo) esse non possunt, et in tantum *bona* sunt, in quantum acceperunt *ut sint.* Aug. de doctr. chr. l. 1. c. 32.

207. (S. **172.**) Ganz denſelben Gedanken ſpricht Plotin aus: . . . Ταὐτὸν, ἀγαθόν τε καὶ καλόν, ἢ ταγαθόν τε καὶ καλλονή. Ὁμοίως οὖν ζητητέον καλόν τε καὶ ἀγαθόν, αἰσχρόν τε καὶ κακόν. De pulchritud. cap. 6. Edit. Basil. p. 55 D. Creuzer p. 44.

208. (S. **174.**) Οὐκ ὄντα γάρ ἐστι τὰ κακὰ, ὄντα δὲ τὰ καλὰ, ἐπειδήπερ ἀπὸ τοῦ ὄντος Θεοῦ γεγόνασι. Athanas. or. de incarnat. Verbi n. 4.

209. (S. **175.**) Corrumpitur autem homo exterior aut profectu interioris, aut defectu suo. Sed profectu interioris ita corrumpitur, ut totus in melius reformetur, et restituatur in integrum in novissima tuba, ut iam non corrumpatur neque corrumpat. Defectu autem suo *in pulchritudines corruptibiliores,* id est poenarum ordinem, praecipitatur. Nec miremur quod adhuc pulchritudines nomino: *nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum:* et, sicut

ait Apostolus, „omnis ordo a Deo est.“ Necesse est autem fateamur meliorem esse hominem plorantem, quam laetantem vermiculum: et tamen vermiculi laudem sine ullo mendacio copiose possum dicere, considerans nitorem coloris, figuram terctem corporis, priora cum mediis, media cum posterioribus congruentia, et unitatis appetentiam pro suae naturae humilitate servantia; nihil ex una parte formatum, quod non ex altera parili dimensione respondeat. Quid iam de anima ipsa dicam vegetante modulum corporis sui, quomodo eum numerose moveat, quomodo appetat convenientia, quomodo vincat aut caveat obsistentia quantum potest, et ad unum sensum incolumitatis referens omnia, unitatem illam conditricem naturarum omnium, multo evidentius quam corpus insinuet? loquor de vermiculo animante qualicunque. Cineris et stercoris laudem verissime atque uberrime plerique dixerunt. Quid ergo mirum est, si hominis animam, quae ubicunque sit et qualiscunque sit, omni corpore est melior, dicam pulchre ordinari, et de poenis eius alias pulchritudines fieri . .? Prorsus nemo nos fallat. *Quidquid recte vituperatur, in melioris comparatione respuitur.* Omnis autem natura quamvis extrema, quamvis infima, in comparatione nihili iure laudatur. Aug. de vera relig. c. 41. n. 77. 78.

210. (S. 176.) Τὸ γὰρ ἑκάστου καὶ φυτοῦ καὶ ζώου κάλλος ἐν τῇ ἑκάστου ἀρετῇ εἶναι συμβέβηκεν. Clem. Alex. Paedag. l. 2. c. 12. ed. Potter. p. 243. Was unſere Ueberſetzung des Wortes ἀρετή betrifft, ſo bezeugt J. C. Scaliger: Aristoteles utitur ἀρετῆς nomine pro optimo habitu cuiusque rei, etiam inanimatae. Ut in secundo Eudemiorum: „ἱματίου ἀρετή ἐστιν ἡ ἀρίστη ἕξις τοῦ ἱματίου“. (J. C. Scaligeri Exercitat. de Subtilit. ad Hieron. Cardanum, CCC. n. 3.) Der Gegenſatz von ἀρετή in dieſem allgemeinen Sinne iſt κακία, die Schlechtigkeit. „Ἀρετὴ τῆς χώρας (Plat. de leg.) = regionis praestantia aut bonitas, id est feracitas.“ (Henr. Steph. Thesaur. ling. graec.)

211. (S. 176.)

Πάντα τοι καλὰ, τοῖσι τ' αἰσχρὰ μὴ μέμικται.

Plat. Protag. Steph. p. 346 c. Bipont. 3. p. 162.

212. (S. 180.) Κάλλος δὲ ἀληθινὸν καὶ ἐρασμιώτατον, μόνῳ τῷ τὸν νοῦν κεκαθαρμένῳ θεωρητὸν, τὸ περὶ τὴν θείαν καὶ μακαρίαν φύσιν. Bas. in ps. 29. n. 5. ed. Maur. p. 129.

213. (S. 180.) Ὅτι γὰρ τὸ κυρίως καὶ πρώτως καὶ μόνως καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ καθαρὸν ὁ τῶν ὅλων ἐστὶ Θεὸς, οὐδεὶς οὕτω τυφλὸς τὴν διάνοιαν, ὡς μὴ ἀφ' ἑαυτοῦ συνιδεῖν. Greg. Nyss. de Virginit. c. 11. extr.

214. (S. 182.) Illud quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum vero est, quod est dono gratiae, quae dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae. Et ideo per donum gratiae homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis aequentur secundum singulos Angelorum gradus. Thom. S. 1. p. q. 108. a. 8. c.

Non erunt duae societates, hominum et Angelorum, sed una: quia omnium beatitudo est adhaerere uni Deo. Aug. de civ. Dei 12. c. 1. (ap. Thom. l. c.)

215. (S. 183.) . . φύσει ἐρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον. Plat. Conviv. Steph. p. 181 c. Bipont. vol. 10. p. 184.

Marſilius Ficinus überſetzt: „natura robustius et generosius, et mentis magis particeps.“

216. (S. 184.) Mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis, quam vir; semper enim *honorabilius est agens patiente*, ut dicit Augustinus (12. super Gen. ad lit. cap. 16. med.). Thom. S. 1. p. q. 92. a. 1., 2.

Ex tali subiectione (scil. oeconomica vel civili) naturaliter femina subiecta est viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Thom. l. c. ad 2.

217. (S. 185.) Diversitas enim sexuum non est ex parte animae, sed ex parte corporis. Thom. S. 2. 2. p. q. 156. a. 1., 1.

218. (S. 186.) Αἱ τῶν φύσει σπουδαιοτέρων ἀρεταὶ καλλίους, καὶ τὰ ἔργα· οἷον, ἀνδρὸς ἢ γυναικός. Arist. Rhet. 1. c. 9. n. 22.

219. (S. 188.) In ultimo statu talis erit subiectio (corporis ad animam), ut etiam qualitas corporis sequatur virtutem mentis: unde secundum diversitatem meritorum erit anima unius alia dignior, et corpus gloriosius; unde non erit differentia propter sexum diversum. Thom. in II. Dist. 21. q. 2. a. 1. ad 2.

220. (S. 190.) Optima species et quasi figura dicendi. Cic. Or. c. 1. n. 2.

221. (S. 190.) Forma quaedam eloquentiae animo comprehensa cui nihil deest. Ibid. c. 5. n. 19.

222. (S. 190.) Eloquentiae genus, cui nihil addi possit, quod ego summum et perfectissimum iudicem. Ib. c. 1. n. 3.

223. (S. 190.) Illud, quo nihil possit esse praestantius. Ib. c. 2. n. 7.

224. (S. 191.) Has rerum formas appellat *ideas* ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister, Plato; easque gigni negat, et ait semper esse, ac ratione et intelligentia contineri. Cic. Or. c. 3. n. 10.

225. (S. 191.) Bonitas intenditur per accessum ad terminum qui infinite distat, scilicet summum bonum. Unde *quolibet finito bono potest aliquid melius fieri.* Thom. in I. Dist. 44. q. 1. a. 3. ad 3.

Augmentum caritatis . . non pervenit ad aliquem terminum, ultra quem non possit augeri . . Id (enim) ad quod movetur anima in augmento caritatis, est similitudo divinae caritatis, cui assimilatur: ad quam, quum infinita sit, *in infinitum potest accedi plus et plus,* et nunquam adaequabitur perfecte. Thom. in I. Dist. 17. q. 2. a. 4. solut.

226. (S. 201.) Solida quidem beatitudo, quam essentialem communi nomine licet vocare, in eo sita est, ut Deum videamus, eiusque pulchritudine fruamur, qui est omnis bonitatis ac perfectionis fons et principium. Catech. Rom. p. 1. cap. 13. n. 6.

227. (S. 201.) Auctoritate Apostolica definimus, quod . . . vident Divinam essentiam visione intuitiva, et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed Divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente. Quodque sic videntes eadem Divina essentia perfruuntur. Necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae qui iam decesserunt, sunt vere beatae, et habent vitam et requiem aeternam . . . Benedict. XII. Const. *Benedictus Deus,* dat. Avenione IV. Kal. Februar. 1336. (§. 3.; Bullar. Rom. ed. Luxemburg. 1742. pag. 217. 218.)

228. (S. **201.**) Visio Dei est quaedam expressa similitudo et imago essentiae Divinae et Divinarum personarum, per quam *Deo simillimi tamquam Dii quidam* vel filii Dei efficimur. Less. de summo bono 2. c. 6. n. 33.

229. (S. **202.**) Ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός. Arist. Ethic. Nicom. 9. c. 4. med.

Amicus alter ego; animae dimidium meae. Amicorum esse omnia communia. Cic. de amic.

230. (S. **203.**) Aeternitas est in Patre, *species in imagine,* usus in munere ſagt z. B. Hilarius von Poitiers (de Trin. l. 2. paulo post princ., bei Thom. S. 1. p. q. 39. a. 8. c.) Und Baſilius der Große: Ἀνεκδιήγητον δὲ καὶ ἄῤῥητον τὸ τοῦ Λόγου κάλλος, καὶ ἡ τῆς σοφίας ὡραιότης, καὶ ἡ τοῦ θεοῦ ἐν τῇ εἰκόνι αὐτοῦ μορφή. (In ps. 44. n. 6.) Die Ueberſetzung dieſer Stelle haben wir oben (S. 111) gegeben.

231. (S. **205.**) Τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ. Alcin. de doctr. Plat. c. 10.

232. (S. **206.**) Et concupiscet rex decorem tuum. Ps. 44, 12.

Qualis est dilectus tuus ex dilecto, o pulcherrima mulierum? (Cant. 5, 9.) Pulcherrima mulierum Ecclesia est, . . in qua omnis pulchritudo est, et deformitas non inest; . . omnem pulchritudinem habens, et omni foeditate carens. . . Pulcherrima est, decorem et confessionem induens, amicta lumine sicut vestimento. Pulcherrima est, quae vel ipsum lumen est, vel amicta lumine: per confessionem amicta lumine, per conversationem existendo lumen ipsum. Gillebert. Abb. in Cant. serm. 47. n. 3. (inter opp. Bern. ed. Maur. t. 5. p. 161.)

233. (S. **207.**) Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Τούτου δ' ἐκτὸς ὢν, πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ. . . Θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ ὁρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον. . . Διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε . . τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. Plat. Tim. Steph. p. 29 e. 30 a. b. Bipont. vol. 9 p. 305.

234. (S. **209.**) Ita ordinantur omnes officiis et finibus suis in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat: quia nec in aedificio iudicando unum tantum angulum considerare debemus, nec in homine pulchro solos capillos, nec in bene pronuntiante solum digitorum motum, nec in lunae cursu aliquas tridui tantum figuras. Ista enim, quae propterea sunt infima, quia partibus imperfectis tota perfecta sunt, sive in statu sive in motu pulchra sentiantur, *tota* consideranda sunt, si recte volumus iudicare. Aug. de vera relig. c. 40. n. 76.

In hoc sensibili mundo vehementer considerandum est, quid sit tempus et locus; ut quod delectat in parte, sive loci sive temporis, intelligatur tamen multo esse melius totum, cuius illa pars est: et rursus, quod offendit in parte, perspicuum sit homini docto, non ob aliud offendere, nisi quia non videtur totum, cui pars illa mirabiliter congruit; in illo vero mundo intelligibili quamlibet partem, tamquam totum, pulchram esse atque perfectam. Aug. de ordine l. 2. c. 19. n. 51.

235. (S. **209.**) . . . donec universi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cuius-

dam ineffabilis modulatoris excurrat, atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei, qui Deum rite colunt etiam quum tempus est fidei. Aug. epist. 138. al. 5. ad Marcellin. n. 5.

236. (S. 213.)

O qui perpetua mundum ratione gubernas,
Terrarum coelique sator, qui tempus ab aevo
Ire iubes, stabilisque manens das cuncta moveri:
Quem non externae pepulerunt fingere causae
Materiae fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens: tu cuncta superno
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique imagine formans,
Perfectasque iubens perfectum absolvere partes.
Tu numeris elementa ligas, ut frigora flammis,
Arida conveniant liquidis: ne purior ignis
Evolet, aut mersas deducant pondera terras.
. . . . . .
Da, Pater, augustam menti conscendere sedem,
Da fontem lustrare boni, da luce reperta
In te conspicuos animi defigere visus.
Disiice terrenae nebulas et pondera molis,
Atque tuo splendore mica: tu namque serenum,
Tu requies tranquilla piis, te cernere finis,
Principium, vector, dux, semita, terminus idem.

Boet. de consol. philos. l. 3. metr. 9. v. 1—12. 22—28.

237. (S. 215.) Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem quam reliquit, quando de ipsis suis vitiis potest? Ita enim Sapientia Dei pertendit a fine usque ad finem fortiter; ita per hanc summus ille artifex opera sua in unum finem decoris ordinata contexuit; ita illa bonitas a summo usque ad extremum nulli pulchritudini, quae ab ipso solo esse posset, invidit: ut nemo ab ipsa veritate deiiciatur, qui non excipiatur ab aliqua effigie veritatis. Quaere in corporis voluptate quid teneat, nihil aliud invenies quam convenientiam; nam si resistentia pariant dolorem, convenientia pariunt voluptatem. Recognosce igitur quae sit summa convenientia. Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas. Aug. de vera relig. c. 39. n. 72.

238. (S. 215.) . . foras sequentes quod faciunt, intus relinquentes a quo facti sunt, et exterminantes quod facti sunt.

239. (S. 216.) . . quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas, ab illa pulchritudine veniunt quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte. Sed pulchritudinum exteriorum operatores et sectatores inde trahunt approbandi modum, non autem inde trahunt utendi modum. Et ibi est, et non vident eum, ut non eant longius, et *fortitudinem suam ad te custodiant,* nec eam spargant in deliciosas lassitudines.

240. (S. 216.) . . Ipsa est lux, una est, et unum omnes qui vident et amant eam. At ista corporalis de qua loquebar, illecebrosa et periculosa dulcedine condit vitam saeculi caecis amatoribus. Qui autem et de ipsa laudare

te norunt, Deus creator omnium, assumunt eam in hymno tuo, non absumuntur ab ea in somno suo: sic esse cupio. Aug. Conf. 10. c. 34. n. 51. 53. 52.

Jenes wahre Licht, jene Sonne der Geister war es, die hundert Jahre später auch dem unglücklichen Senator, dem letzten Philosophen Roms, die dunkle Einsamkeit seines Kerkers zu Pavia erhellte, da er von ihr, in demselben Sinne wie Augustin, sang:

Huc omnes pariter venite capti,
Quos fallax ligat improbis catenis
Terrenas habitans libido mentes.
Hic erit vobis requies laborum,
Hic portus placida manens quiete.
Hoc patens unum miseris asylum.
Non quidquid Tagus aureis arenis
Donat, aut Hermus rutilante ripa,
Aut Indus calido propinquus orbi,
Candidis miscens virides lapillos,
Illustrant aciem, magisque coecos
In suas condunt animos tenebras.
Hoc quidquid placet, excitatque mentes,
Infimis tellus aluit cavernis.
Splendor quo regitur vigetque coelum,
Vitat obscuras animae ruinas:
Hanc quisquis poterit notare lucem,
Candidos Phoebi radios negabit.

Boetius, de consol. phil. l. 3. metr. 10.

241. (S. **220.**) Singularis illa vis (orationis sublimis) in eo esse videtur, quod in rei sublimis apta commemoratione aeterni et infiniti cogitatio, etsi interdum latenter, animum subeat. Kleutgen, Ars dicendi, n. 151.

242. (S. **231.**) Itaque, inquit (Epictetus), si quis haec duo verba cordi habeat, eaque sibi imperanda atque observanda curet, is erit pleraque impeccabilis, vitamque vivet tranquillissimam. Verba duo haec dicebat, Ἀνέχου καὶ ἀπέχου. Epicteti fragm. n. 179.

243. (S. **250.**) Ad fortitudinem pertinet, quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, et ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem, ut vitet mala poenalia, habet quidem quandam *speciem* fortitudinis; . . *non tamen est vera fortitudo, sed quaedam mollities animi, non valentis mala poenalia sustinere:* ut patet per Philosophum in 3. Ethic., et per Augustinum in 1. de civitate Dei. Thom. S. 2. 2. p. q. 64. a. 5. ad 5.

244. (S. **253.**) „Gratia (χάρις) est quae gratos et amabiles facit, . . . suavitas, iucunditas, hoc est conditio qua aliquid aliis placet, nostr. Anmuth, Schönheit, gefälliges Aussehen.“ (Forcellini, Lexicon totius Latinit.) Die angegebene ist nach Forcellini die erste Bedeutung des Wortes, obgleich es in derselben erst im silbernen Zeitalter vorkomme.

245. (S. **254.**) Καὶ οὗ ἂν ἡ ἐπιθυμία ἐνῇ, ἅπαν ἡδύ· ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις. Arist. Rhet. 1. c. 11. n. 5.

246. (S. **256.**) In diesem Sinne sagt Cicero: Quum autem pulchritudinis duo genera sint, quorum in altero venustas sit, in altero dignitas; venustatem

muliebrem ducere debemus, dignitatem virilem. (De offic. 1. c. 36.) *Venustas* und *gratia* sind synonym.

247. (S. 258.) Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Arist. Metaph. 1. c. 1.

248. (S. 258.) Proponit (Aristoteles) primo, quod omnibus hominibus naturaliter desiderium inest ad sciendum. Cuius ratio potest esse triplex. *Primo* quidem, quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Quum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam, — quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio *de anima* —: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam. *Secundo,* quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem. . . Propria autem operatio hominis inquantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum. *Tertio,* quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. . . Substantiis autem separatis, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit. Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam. Thom. in Arist. Metaph. libr. 1. lect. 1. post init.

249. (S. 259.) Tantus est innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit, quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. Videmusne, ut pueri ne verberibus quidem a contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? ut pulsi requirant, et aliquid scire se gaudeant? ut aliis narrare gestiant? ut pompa, ludis atque eiusmodi spectaculis teneantur, ob eamque rem vel famem et sitim perferant? Quid vero? qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valetudinis, nec rei familiaris habere rationem? omniaque perpeti, ipsa cognitione et scientia captos? et cum maximis studiis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiunt, voluptatem? . . . Ipsi quaeramus a nobis, . . quid historia delectet, quam solemus persequi usque ad extremum: praetermissa repetimus, inchoata persequimur. Nec vero sum inscius, esse utilitatem in historia, non modo voluptatem. Quid quum fictas fabulas, e quibus utilitas nulla duci potest, cum voluptate legimus? Quid quum volumus nomina eorum, qui quid gesserint, nota nobis esse, parentes, patriam, multa praeterea minime necessaria? quid, quod homines infima fortuna, nulla spe rerum gerendarum, opifices denique, delectentur historia? maximeque eos videre possumus res gestas audire et legere velle, qui a spe gerendi absunt, confecti senectute. Quocirca intelligi necesse est, in ipsis rebus, quae discuntur et cognoscuntur, invitamenta esse, quibus ad discendum cognoscendumque moveamur. Cic. de fin. l. 5. c. 18. 19.

250. (S. 266 und 267.) Quid sit ipse risus, quo pacto concitetur, ubi sit, quomodo existat, atque ita repente erumpat, ut eum cupientes tenere nequeamus, et quomodo simul latera, os, venas, vultum, oculos occupet, viderit Democritus. Neque enim ad hunc sermonem hoc pertinet, et si pertineret, nescire me tamen id non puderet, quod ne ipsi quidem illi scirent, qui polli-

cerentur. Locus autem, et regio quasi ridiculi, *turpitudine et deformitate quadam continetur;* haec enim ridentur, vel sola, vel maxime, quae notant et designant turpitudinem aliquam non turpiter. Cic. de orat. 2. c. 58. n. 235. 236.

251. (S. **267.**) Τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον. Τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν, οἷον εὐθὺς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ἄνευ ὀδύνης. Arist. de arte poet. ed. Buhle c. 6. vulg. 5. n. 1.

252. (S. **268.**) Ὁμοίως δὲ καὶ, ἐπεὶ ἡ παιδιὰ τῶν ἡδέων καὶ πᾶσα ἄνεσις, καὶ ὁ γέλως τῶν ἡδέων. Arist. Rhet. 1. c. 11. n. 29.

253. (S. **269.**) Oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quictem. Quies autem animae est delectatio . . Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intensione ad insistendum studio rationis . . . *Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa.* Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animae quietem. Thom. S. 2. 2. p. q. 168. a. 2. c.

254. (S. **283.**) Naturae humanae constitutione pulchrum, quia propagatio, ut finis, ipsi proposita est, nobis unice placere. Addison (*Spectator* n. 413.) ap. Baldinotti, De Metaphysica gen. cap. 6. n. 292.

255. (S. **287.**) Aesthetica (theoria liberalium artium . .) est scientia cognitionis sensitivae. Baumgarten, Aesth. 1., bei Ritter S. 556. (Citirt 286.)

256. (S. **287.**) Baumgartens Aesthetica iſt mir nicht zur Hand. Jene Definition findet man indeß überall gleichmäßig als die von ihm gegebene angeführt: ſo bei Krug (Aeſth. §. 22.) und Ficker (Aeſth. §. 1.), in dem „großen Converſations-Lexikon" von Meyer, und dem Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte (1. Aufl.), Art. Aeſthetik. In ſeiner Metaphyſik (§. 662.) ſagt Baumgarten in voller Uebereinſtimmung damit: „Perfectio phaenomenon, sive (perfectio) gustui latius dicto observabilis, est *pulchritudo.*" Zum unzweideutigen Verſtändniß dieſes Satzes beachte man noch den folgenden: „*Gustus* significatu latiori est iudicium sensitivum, id est facultas *sensitiva* quae perfectionem imperfectionemque rerum percipit." (Metaph. §. 606. 607.)

257. (S. **293.**) Παρθένος εὐειδὴς μὲν, οὐχ' ὡραία δὲ, ἀληθινοῦ καὶ ἀρχαίου γέμουσα κάλλους . . . Themist. orat. 22. al. 3. *de amicitia,* ed. Harduin. (Paris. 1684.) pag. 281 A.

Die Interpunction der eben angeführten Stelle iſt übrigens bei Petavius und Harduin zweifellos unrichtig; ich habe dieſelbe gegeben nach K. Müller, Geſchichte der Theorie der Kunſt bei den Alten, 1. S. 230.

258. (S. **294.**) Fit igitur, ut pulchrum universaliter consistat in quodam perfectionum rei ordine et dispositione interna . . Hinc fit, quod pulchrum dicatur convenienter ad intellectum et cognitionem: huius enim est, in ordine delectari, sicut appetitus delectatur in bono. Tolet. Enarrat. in S. Thomae Summ. 1. p. q. 5. a. 4. vers. fin. (Romae 1869.) p. 101. 102.

259. (S. **294.**) Or, comme dit excellemment l'angélique S. Thomas, après le grand S. Denys, la beauté et la bonté, bien qu'elles ayent quelque

convenance, ne sont pas neantmoins une mesme chose; car le bien est ce qui plaist à l'appetit et volonté, le beau ce qui plaist à l'entendement et à la cognoissance; ou, pour le dire autrement, le bon est ce dont la jouissance nous delecte, le beau ce dont la cognoissance nous agrée. Traité de l'amour de Dieu, l. 1. chap. 1. (Oeuvres choisies de S. François de Sales, éd. Perrodil, Paris 1843, t. 2. p. 15.)

Man beachte, daß Franz von Sales den Gedanken des heiligen Thomas, „de ratione boni est, quod *in eo quietetur appetitus*“ (Anmerkung n. 45), wiedergibt durch die Worte: „le bon est ce *dont la jouissance nous delecte*“. Wir haben früher (112. S. 152 f., vgl. die Anmerkung n. 160) gesagt, jener Ausdruck des heiligen Thomas könne nur diesen Sinn haben: „de ratione boni est, quod *in eius usu* quietetur appetitus“. Diese unsere Erklärung sehen wir somit hier durch Franz von Sales bestätigt: denn „usus“ ist eben das Nämliche wie „jouissance“.

260. (S. **294.**) Il bello, per mio avviso, non è altro in fatto, che una specie particolare di bene, il quale per l'eccellenza dell' esser suo cagiona o nell' occhio o nel intelletto cognizione dilettevole di se stessa. Pallavicini, Del bene l. 2. p. 1. c. 11.

261. (S. **295.**) La bellezza può definirsi, una forma che rende grato e dilettevole alle potenze conoscitive il soggetto in cui si ritrova. Rogacci, Dell' uno necessario p. 1. c. 27. n. 19.

262. (S. **300.**) La bellezza del oggetto non è bene al vagheggiatore in ragion di fine, ma *solo in ragion di mezzo*, cioè in quanto produce in lui la cognizion dilettevole. Pallavicini, Del bene l. 1. p. 2. c. 45.

263. (S. **307.**) Resta dunque dimostrato, che veramente la bellezza di un essere è la proprietà che esso ha di manifestare l' armonia secondo cui esso si compone. La scienza e la fede, vol. 110. pag. 130.

264. (S. **307.**) Or è facile il conoscere, che ogni essere, qualunque esso sia, è fornito di una triplice proprietà:

1) tende a manifestarsi così come è in se stesso;

2) tende a manifestar l' armonia con cui è costituita la sua natura;

3) tende a comunicare agli altri la propria perfezione. La scienza e la fede, vol. 110. p. 121.

265. (S. **309.**) La verità è la proprietà, per cui l' essere manifesta sè stesso e la sua natura; la bellezza poi è la proprietà, per cui l' essere manifesta l' armonia secondo cui esso si compone. La scienza e la fede, vol. 111. pag. 306.

266. (S. **310.**) Quando le facoltà conoscitive conoscono quel vero, riposano in tal cognizione, essendo questa il loro termine; ed il *piacere* che ne provano, aggiunge al *vero* il nome di *bello*. Taparelli, Ragioni del bello. (La Civiltà catt. ser. 4. vol. 6. p. 45.)

Il bello è certamente un bene, ma non è *il* bene; *è bene delle facoltà conoscitive*, ma non delle appetitive. Taparelli l. c. p. 44.

Anche il bello è un bene, essendo il bene *delle facoltà intuitive*. Taparelli, l. c. (La Civiltà catt. ser. 4. vol. 7. p. 308).

267. (S. **311.**) Siccome poi la facoltà conoscitiva nell' uomo è doppia, cioè intellettiva e sensitiva, dobbiam dire che coll' una e coll' altra si può percepire il bello: cioè bisogna dire che mediante la facoltà sensitiva noi percepiamo *il bello sensibile,* e mediante la facoltà intellettiva noi conosciamo *il bello spirituale.* La scienza e la fede, vol. 110. p. 448.

268. (S. **311.**) . . mentre in vece sono proprio i sensi, che percepiscono *la bellezza sensibile.* In fatti, sebbene si agiti tra i filosofi la quistione, se tutt' i nostri sensi sieno capaci di percepire la bellezza sensibile, è certo presso tutti, che i sensi della vista e dell' udito hanno percezione del bello fisico. La scienza e la fede, vol. 114. p. 199.

269. (S. **312.**) Ma che cosa è l' armonia? *Armonia* non altro significa se non *accordo, ordine, proporzione,* o meglio *riduzione delle varie parti all' unità.* La scienza e la fede, vol. 110. p. 442.

269*. (S. **315** und **316.**) Circa primam partem duo dubitantur: primo de ordine istius partis, in qua determinat de pulchro, ad sequentem in qua determinat de diligibili; secundo, *quid sit pulchrum.*

. . . . Circa secundum sic proceditur. Videtur enim quod pulchrum sit idem quod honestum. Quorum enim diffinitiones sunt eaedem, ipsa sunt eadem; sed eadem diffinitio est pulchri et honesti. Utrumque enim diffinitur a Tullio, in principio *de Officiis,* quod sua vi nos trahit, et sua dignitate nos allicit. Ergo bonum et pulchrum sunt idem.

Item (secundo), Dyonisius *(sic)* dicit quod pulchrum idem bono; non est idem bono utili, quia utile non est finis sicut pulchrum: nec iterum bono delectabili, quod frequenter turpe est; ergo quum bonum tantum dicatur tripliciter, relinquitur quod idem sit bono quod est honestum.

Item (tertio), pulchritudo corporis consistit in componentium commensuratione, animae vero in modo virtutis; ergo spiritualis pulchritudo consistit in virtute: virtus autem species honesti secundum Tullium; ergo pulchrum est idem honesto.

Item ad idem (quarto): quaecunque habent eandem passionem, sunt idem, quum eadem passio sit eiusdem subiecti: sed pulchrum et honestum habent eandem passionem, scilicet laudabile; ergo sunt idem.

Item (quinto): quorumcunque generum sunt eaedem species, ipsa quoque sunt eadem; sed eaedem species assignantur a Philosophis honesto et pulchro; ergo sunt idem.

. . . *Solutio.* Dicendum, quod pulchrum in ratione sua plura concludit: scilicet splendorem formae supra partes materiae proportionatas et terminatas, — sicut corpus dicitur pulchrum ex resplendentia coloris supra membra proportionata, — *hoc est quasi differentia specifica complens rationem pulchri.* Secundum est, quod trahit ad se desiderium, et hoc habet, inquantum est bonum et finis . . . Sic igitur dicimus, quod pulchrum et honestum sunt idem in subiecto, differunt autem ratione, quia ratio pulchri in universali consistit in resplendentia formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires, vel actiones [1]; honesti autem ratio consistit in hoc, quod trahit ad se desiderium. . .

---

[1] Dies ist der oben, S. 314, bereits angeführte Satz.

Ad illud ergo quod primo ostenditur (obiicitur), dicendum, quod ista diffinitio convenit utrique propter universalitatem subiecti; tamen super hoc addit pulchrum differentiam quandam, quae complet rationem ipsius.

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchrum sit idem honesto, non tamen oportet quod secundum rationem, sed subiecto tantum.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo consistit in componentibus sicut in materialibus, sed insuper (in) resplendentia formae sicut in formali; unde ex hoc non sequitur quod sit idem honesto, nisi in subiecto.

Ad quartum dicendum, quod non oportet quod quaecunque habent eandem passionem, sint eiusdem rationis, nisi illa sit propria passio. Philosophus enim in quarto Ethicorum dat hanc instantiam, quod verecundia cum virtute convenit in hac passione quod est laudabile, non tamen est virtus, sed passio quaedam; quum oporteat quod omne, cui convenit haec passio, sit virtus vel convenientia (conveniens?) virtuti: et hoc bene concedimus de pulchro.

Ad quintum dicendum, quod sicut bonum et pulchrum sunt idem in subiecto, (et) differunt in ratione, ita eaedem possunt esse species utriusque secundum subiectum, sed ratione differenti.

Die in dem Vorstehenden gegebenen Stellen sind dem handschriftlichen „Commentum domni Alberti Ratisponensis super Dyonisium *(sic)* de divinis nominibus" entnommen, nach dem Cod. lat. 6909 der Königl. Bibliothek zu München, Blatt 184 Spalte 1 Z. 5 v. u. ff., Sp. 3 Z. 13 v. o. ff., Sp. 4 Z. 4 v. u. ff., und Bl. 185 Sp. 1 Z. 5 v. o. ff. Dieselben finden sich auch, mit einzelnen Verschiedenheiten, in der oben (S. 314) genannten Publication Uccelli's, S. 27—30.

Ich habe die Stellen ungeachtet ihrer Ausdehnung hier aufführen zu sollen geglaubt, weil die Münchener Handschrift wohl den wenigsten Lesern zugänglich seyn kann, die Stellen aber den unwidersprechlichen Beweis enthalten, daß unser Satz, „Die Schönheit ist, objectiv und der Sache nach, dasselbe wie die innere Gutheit" (vgl. oben S. 148), auch die Lehre Alberts des Großen ist. Darin liegt ohne Zweifel eine neue gewichtige Bestätigung, wie jener Wahrheit deren Feststellung der ganze dritte Abschnitt (S. 97 ff.) gewidmet war, so überhaupt unserer Lehre von dem Wesen der Schönheit.

Auch für die Folgerung welche sich mit dialectischer Nothwendigkeit aus dieser ergibt, daß nämlich „alles Seyende schön", und darum die Schönheit den Transcendentalbegriffen beizuzählen ist (oben, S. 161 ff.), tritt an einer späteren Stelle seines Commentars Albert ein: Münchener Codex 6909 Bl. 189 Sp. 4 ff.; Uccelli S. 46 ff. Es wird dort der von uns S. 162 (und in den Anmerkungen n. 189) angeführte Satz des Areopagiten erklärt und vertheidigt.

270. (S. **320.**) Pulchritudinem rei cuiuslibet intelligo sic, ut sit convenientia quaedam illius cum illa perfecta specie et exemplari, ad quod exigi natura sua postulat. Petav. de Deo l. 6. c. 8. n. 7.

271. (S. **320.**) Ad summum pulchrum ita definiri potest, ut sit id cuius cognitio ideo delectationem affert, quia exemplari suo ac formae primigeniae exacte respondet. Petav. l. c. n. 9.

272. (S. **320.**) Thomas von Aquin führt eine Definition der Wahrheit an, von Avicenna, die er billigt; dieselbe lautet so: „Veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei." (Thom. de verit. q. 1. a. 1. c.) Man vergleiche mit dieser Definition die Auffassung des Petavius von der Schönheit, wie sie namentlich in der ersten der zwei angeführten Stellen (n. 270) hervor-

tritt: ergibt sich darnach zwischen dem Begriffe der Wahrheit und dem der Schönheit wohl ein Unterschied?

273. (S. **321.**) „Das Alterthum und die Neuplatoniker", lehrt Vischer, „haben das Schöne" (d. h. die Schönheit) „nicht gehörig vom Guten" (d. h. von der Gutheit) „unterschieden. Die Kirchenväter und das Mittelalter konnten der ganzen Geistesweise der Zeit gemäß eben so wenig jene Ablösung des Schönen von anderen Gebieten vornehmen, welche der Aesthetik erst das Leben gibt. . . . . Erst mit dem Eintritte der Schelling'schen Philosophie schöpft man wahre Luft. Seit seinem Auftreten ist ein System der Aesthetik erst möglich geworden. . . Mit dem Princip der absoluten Indifferenz oder der Einheit des Idealen und Realen war jene Kluft (zwischen den Sinnen und der Vernunft, zwischen Natur und Geist) überwunden, und das Schöne mit Einem Schritte wieder in seine Würde eingesetzt." (Vischer, Ueber das Erhabene und Komische, S. 1. 2. 10. 12.)

Was ist also „das Schöne" in dieser seiner „wiedererlangten Würde"?

Es ist „die Idee in der Form begränzter Erscheinung. Es ist ein sinnlich Einzelnes, das als reiner Ausdruck der Idee erscheint, so daß in dieser nichts ist was nicht sinnlich erschiene, und nichts sinnlich erscheint was nicht reiner Ausdruck der Idee wäre. Es kann" (nach weiterer Entwickelung) „bestimmt werden als eine Vorausnahme des vollkommenen Lebens oder des höchsten Guts durch einen Schein. Das (schöne) Individuum erscheint jedem Zusammenhange entnommen, welcher die reine Gegenwart der Idee in ihm trübte; darum darf die Gestalt desselben nicht nach ihrer innern Mischung und Structur, sondern nur nach der Totalwirkung derselben, wie sie auf der Oberfläche erscheint, in Betracht kommen: nur diese, vom Durchmesser abgelöst, nur der Aufriß, nicht der Durchschnitt. Es kömmt nur darauf an wie der Körper *aussieht*, er ist umgewandelt in *reinen Schein*. Das Schöne ist also *reines Formenwesen*."

„Wenn demnach das Wesen des Schönen nichts anderes ist als die allgemeine Harmonie der Idee mit der Wirklichkeit, aber nicht in ihrer Allgemeinheit, sondern zur vollendeten Erscheinung heraustretend im Einzelnen, so erhellt nunmehr der wesentliche Unterschied in der Einheit des Schönen und Guten. Das Gute ist die Thätigkeit, welche jene Einheit als noch nicht vorhandene stets erst zu erarbeiten strebt, und ruht also auf der Voraussetzung des Gegensatzes zwischen der Idee und der Wirklichkeit. Auf diesem Standpunkte des Sollens kann nicht wie im Schönen danach gefragt werden, wie die Erscheinung *aussehe*. Im Schönen" dagegen „kommt es darauf an wie die Sache *aussieht*. . . Das Gute ist im Schönen aufgehoben im Sinne von tollere und conservare: dasjenige an ihm wodurch es ein Besonderes und von der Welt der Formen Verschiedenes ist, *erlischt*." (Vischer, Aesthetik 1. §. 14. 53—56. 59, 2.)

274. (S. **324.**) Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus. Et est natura per locos nullo modo, sed tamen per tempora etiam ipsa mutabilis, ut anima. Et est natura quae nec per locos nec per tempora mutari potest; hoc Deus est. Quod hic insinuavi quoquo modo mutabile, creatura dicitur; quod immutabile, Creator. Quum autem omne quod esse dicimus, in quantum manet dicamus et in quantum unum est, *omnis* porro *pulchritudinis forma unitas sit:* vides profecto in ista distributione naturarum, quid summe sit; quid infime, et tamen sit; quid medie, maiusque infimo, et minus summo sit. Summum illud est ipsa beatitas; infimum, quod nec beatum esse potest nec miserum; quod vero medium, vivit inclinatione ad infimum misere; conversione ad summum beate vivit. Qui Christo credit, non diligit infimum,

non superbit in medio, atque ita summo inhaerere fit idoneus: et hoc est totum quod agere iubemur, monemur, accendimur. Aug. epist. 18. al. 63. ad Coelestin. n. 2.

275. (S. **326.**) Pulchrum per se ipsum consideratur atque laudatur, cui turpe ac deforme contrarium est. Aptum vero (die Angemeſſenheit), cui ex adverso est ineptum, quasi religatum pendet aliunde, nec ex semetipso, sed ex eo cui connectitur iudicatur. Aug. ep. 138. al. 5. ad Marcellin. n. 5.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

N
68
J8
1886
Bd. 1
c.1
ROBA